韩国哲学史

（下）

韩国哲学会　编

社会科学文献出版社

北京大学韩国学研究中心韩国学丛书

韩国哲学史

（下　卷）

韩国哲学会编

韩振乾
王　丹
马淑香
刘志刚
顾金俊
译

社会科学文献出版社

大宇学术财团支援刊行

韓 國 哲 學 會
韓 國 哲 學 史
東 明 社 1992 年

根据韩国东明社 1992 年版译出
著作权合同登记图字：01—96—0167 号

韩 国 哲 学 史

（上、中、下卷）

韩国哲学会编
韩振乾 等 译
责任编辑：屠敏珠

社会科学文献出版社出版发行
（北京建国门内大街 5 号 邮政编码：100732）
新华书店经销 北京管庄印刷厂印刷

850×1168 1/32 开本 39.25 印张 1000 千字
印数 0001—1500
1996 年 12 月第一版 1996 年 12 月第一次印刷

ISBN 7—80050—565—0/B·62 全套（共三卷）定价：58.00 元

历任编辑委员

（按韩国语字母顺序）

第13任　金泰吉会长任期（1974年5月—1977年6月）

发起委员：金泰吉，李奎浩，李乙浩，千玉焕，李楠永

评 议 员：金泰吉，金忠烈，金炯孝，朴钟鸿，苏光熙，李楠永，李相殷

实务委员：金忠烈，金炯孝，苏光熙，李楠永

编辑委员：高亨坤，金忠烈，金泰吉，朴钟鸿，柳承国，李奎浩，李楠永，李相殷，李乙浩

第14任　李奎浩会长任期（1977年6月—1979年6月）

编辑委员长：李奎浩

常任编辑委员：李楠永，徐用和

编 辑 委 员：高亨坤，金泰吉，裴宗镐，苏光熙，申一澈，刘明鍾，柳承国，尹丝淳，李乙浩

责 任 编 委：金淙镐，金忠烈，韩端锡，姜声渭，金丽寿，金炯孝，孙凤镐，李英浩

第15任　李钟厚会长任期（1979年6月—1981年6月）

常任编委：琴章泰，徐用和，李楠永

编辑委员：高亨坤，金泰吉，金炯孝，裴宗镐，申一澈，刘明钟，尹丝淳，李乙浩

责任编委：李钟厚，姜声渭，金三龙，车仁锡，朴东焕，苏兴烈，李明贤，李英浩，秦教勋

第 16 任　尹明老会长任期（1981 年 6 月—1983 年 6 月）

编辑委员长：李楠永

常 任 编 委：琴章泰，徐用和

编 辑 委 员：高亨坤，金泰吉，金炯孝，裴宗镐，申一澈，刘明钟，尹丝淳，李乙浩。

责 任 编 委：尹明老，姜声渭，金炳宇，朴东焕，朴琮炫，苏兴烈，孙凤镐，李明贤

第 17 任　申一澈会长任期（1983 年 6 月—1985 年 6 月）

编辑委员长：李楠永

常 任 编 委：琴章泰，徐用和

编 辑 委 员：高亨坤，金泰吉，金炯孝，裴宗镐，刘明钟，李乙浩

责 任 编 委：申一澈，苏兴烈，柳俊秀，赵熙荣，朴焕植，尹丝淳，李初植，崔道熙

第 18 任　韩荃淑会长任期（1985 年 6 月—1987 年 6 月）

编辑委员长：李楠永

常 任 编 委：琴章泰，徐用和

编 辑 委 员：高亨坤，金泰吉，金炯孝，裴宗镐，申一澈，刘明钟，尹丝淳，李乙浩

责 任 编 委：韩荃淑，金熔贞，柳炳德，河永晰，金荣振，李三悦，李汉龟，秦教勋

执 笔 者

第一篇　古代神话表现的韩国人的哲学思维　金炯孝
第二篇　三国时代的哲学思想　李乙浩
第三篇　统一新罗时代的风流思想　柳炳德
第四篇　统一新罗时代的佛教思想　李萁永
第五篇　统一新罗时代的道家思想　车柱环
第六篇　统一新罗时代的儒教思想　李楠永
第七篇　高丽时代的佛教思想　蔡洙翰
第八篇　高丽的风水图谶思想　裴宗镐
第九篇　高丽前期的儒学思想　裴宗镐
第十篇　高丽后期性理学的引进和吸收　尹丝淳
第十一篇　朝鲜初期性理学的开展　尹丝淳
第十二篇　朝鲜中期的性理学说（1）
　第一章　徐敬德的哲学思想　李楠永
　第二章　李彦迪的哲学思想　柳正东
　第三章　李滉的哲学思想　柳正东
　第四章　李珥的哲学思想　裴宗镐
第十三篇　朝鲜中期的性理学说（2）　金吉焕
第十四篇　朝鲜前期的佛教哲学思想　徐景洙
第十五篇　朝鲜朝道家哲学思想　宋恒龙
第十六篇　朝鲜朝的阳明学及其发展　刘明钟
第十七篇　朝鲜朝后期的实学思想（第一——五章）琴章泰

前　言

本学会将《韩国哲学史》的刊行作为学会的工作计划，是始自第13届金泰吉会长时，即1974年的夏季。在该年7月5日，为此工作而特别成立了评议员会（7人），会上正式将这一刊行工作确定为学会的工作。为此，会长们出面广泛谋求财政上的资助。另一方面，由4人组成的实务委员着手制订编写《韩国哲学史》的具体计划。1975年5月，文教部和韩国文化艺术振兴院决定提供预先申请的研究补助费和出版补助费，于是，使得这一工作步入正轨。该年5月15日，正式召开了为期9天的韩国哲学史编辑委员会会议。

经过反复讨论的结果，大家认为，为了更加完善地著述《韩国哲学史》，尽管在此期间尚有许多其它研究工作要做，但仍应投入力量研究其中的薄弱环节，先行做好基础的研究工作，并决定先刊行《韩国哲学研究》上、下卷，而后再刊行《韩国哲学史》上、下卷共四卷。

这一刊行工作得到六堂崔南善先生创立的历史悠久的东明社当时社长崔汉雄先生的深刻理解，于是，在1975年12月正式签约；本来计划在东明社创立70周年的1977年，以一帙四卷同时出版，但是，后于该年4月首先刊行了《韩国哲学研究》上卷，下卷由于分量过重，分为中、下两卷，于1978年9月刊行。

此书的上卷出版后，即以此为基础，在下一届李奎浩会长主持下，于1977年6月20日，为刊行《韩国哲学史》上卷，编辑委员会完成了目录选定和执笔者的选入工作，并于1977年7月30日召集了执笔者会议，从此正式进入哲学史的编写阶段。大约

一年后，又先后出刊了《韩国哲学研究》中、下卷，1978年7月15日，编辑委员会对《韩国哲学史》中、下卷作了目录选定、执笔者选入的工作，并于8月11日召开了执笔者、编辑委员联合会议，又正式进入了编写中、下卷的阶段。

但是，《韩国哲学史》的编写工作与原来编写《韩国哲学研究》时相比，确实感到迟迟难进。从最初计划时算起，经过13年后的今天，才刊出《韩国哲学史》上、中、下卷。这一期间，学会换了6届会长，为了出版《韩国哲学研究》三卷书，整个5年期间先后动员了48位学者参加(各个主题论文按二位学者参加评论计算)，而为编写《韩国哲学史》，就延续了10年时间，动员了19位学者参加，这也是最后计算的，因为这里还有其它各种情况，例如，开始虽接受了任务，尔后并未能参加撰述工作，或是由于种种原因，原来已执笔的原稿未能选用，不得不用其它专家来代替等等。

编写时间漫长，自应结出更加丰硕的果实，但实际仍感到有不少未恰之处。当然，作为学会来说，应该说是最大限度集中了哲学界的代表，请大家尽力编好这部作品。现在，著作既已刊行，敬请各位识者多加指正。而作为学会希望能够寻求在这块土地上第一次编出《韩国哲学史》的意义。它不是为作品的完成而感到自负，而它内含的意义是为今后研究韩国哲学奠定了基础。

所谓韩国哲学史，是指在韩国土地上韩国人昔日开始形成的哲学研究及其产生的历史。该哲学史与其说是由这块土地创造的某种固有思想与各该时期外来思想相接相琢而成的历史，还不如说是汇集东西洋的各种思想，不断使我们的意识形态和思想倾向更为牢固发展的历史。5千年的漫长岁月，出现了儒教、佛教、道教等各种不同的思想，我们为写这一历史，虽委托各该方面的许多专家学者参加执笔工作，但仍难以避免由于共同执笔而必然会带来的一些不足。关于各种土俗思想和宗教思想中，究竟哪些是哲学思想的根本概念问题，我们且置勿论，就是我们执笔者全体

亦难做到以一种统一的方法论去进行共同研究，进而对各种思想和各个时期的历史的联结也几乎难以考虑周到。因此，这一部《韩国哲学史》同为编写作准备的《韩国哲学研究》类似，免不了给人还未脱离一种论文集领域的感觉。尤其是这部《韩国哲学史》，现代部分决定写到太平洋战争结束的1945年8月15日止，因此，从年代上继续补写完毕，是绝对需要的。

原来，历史经常是需要重新写或改写的。尤其是我们，非常希望对近来外来思想不停留在训诂和解释上，而应创出自身的哲学。这就要求我们对自己的传统思想尽快地去整理。这部《韩国哲学史》只不过是为适应这种要求而进行的准备。

我们认为尚有许多不合适的地方，但却是一项很有意义的工作；在这一工作中，如果没有深刻的理解和物质精神两方面的帮助，也是难以完成的。对此，谨向文教部、韩国文化艺术振兴院、产学财团及峨山财团给予财政上的支援，表示深切感谢，同时，对东明社经过漫长的等待终于完刊亦表谢忱。

还要借此机会，谨向金泰吉、李奎浩、李钟厚、尹明老、申一澈历代会长和最初策划时的发起委员、评议员、实务委员以及历任编辑委员表示感谢。只有最初担任评议员或编辑委员并对工作给予积极支持的朴钟鸿、李相殷两位先生和最初担任发起委员并积极活动的千玉焕先生以及负责执笔朝鲜朝性理学部分和佛教哲学思想的柳正东、徐景洙两位先生，没有最后看到这部书的出版而辞世。我们谨将《韩国哲学史》一书敬呈他们的灵前。

最后要特别提出，李楠永先生从开始到结束，对这一耗时长久的工作，均给予热心帮助，为使工作圆满结束而尽心尽力，对此，我们向他表示感谢；同时，亦要向在李先生渡美期间，负责干事工作的徐用和先生表示感谢。

韩国哲学会会长

韩坓淑

1987年3月

目　录

下　卷

第十六篇　朝鲜朝的阳明学及其发展

第十七篇　朝鲜朝后期的实学思想

第十八篇　朝鲜朝后期的佛教哲学思想

第十九篇　近代哲学思想的抬头

第二十篇　韩末及日帝占领时期的民族思想

第二十一篇　民族抵抗时代的哲学思想

第二十二篇　西洋哲学的传入和发展

第十六篇　朝鲜朝的阳明学及其发展

第一章　阳明学的实质及其向韩半岛的传播

阳明学是由明朝的王守仁（1472—1528）创立的，其思想正如钱德洪所总结的那样，学问有三变，教亦有三变。据说，他有"五嗜好"，一讲侠义，二善骑射，三好文章，四迷仙道，五信佛教。后来，他在见到吴与弼的门人一斋娄谅后才转向儒学的。

所谓"教有三变"，开始对朱子的即物穷理法存有疑心，此为一变；后悟出了心即理，此为二变；最后主张知行合一，此为三变。他的主张与朱子不同，不是先知后行，而是知行合一。开初，他主张静坐修炼，后来，在平定了宁王之乱后由于受到武帝身边心腹的诬陷和谗害，他在痛苦的思索中创造了侍上磨练法。正德十六年（1521），他提出了致良知说的主张。因而，阳明学的根本是致良知说，即心知、人情、欲望等的知、情、意三要素。致良知系指生命力的完全发挥及其实现。"良知只有一个，那就是神灵的作用，即神，活动（即'流行'）即气，凝集即精。"[①]"天即良知，良知即为天。"[②]"人之良知即为草木、瓦石之良知。天地若无人之

① 参见王守仁《传习录》中。
② 参见《传习录》下。

良知则难称天地。"[①] 良知是所有人都具有的先天本能，如用天体学的观点加以发挥的话，良知也可以说是创造天地万物的根本的生命力和能力。

他侍上磨练，并不忽视知、情、意的自然存在，那是为了尊重先验，并要在这样的事中发挥自已先天的良知。

"良知只作用于声色财利，若要获得良知，则应清明透彻，不应有一星半点的灰污，在声色财利上碰壁，也难说没有自然法则之作用。"[②]

如上所述，声色财利是在先验的情与欲中领悟出自然法则的作用的。而且，他还把感情的自然活动称为良知的作用。[③]

把知、情、意的自然活动不仅仅归咎于恶这一点和朱子学的本意是不相一致的，在论点上也是有本质区别的。

如果说朱子的论点是"相应"的话，那么阳明的论点就是"相即"。朱子认为居敬和穷理相应，心与理相应，而阳明则认为"心即理"，"体即用"，"道即器"，"器即道"。如上所述，要从"相即"的观点看，他的一元论是成立的。阳明死后阳明学分成左右两派，左派的龙溪王畿（1498—1583）及极左派的心斋王艮（1483—1540）、王东崖、何心隐、梁汝元、卓吾、李贽等，将阳明的自由主义无限夸大，并超越身分等级搞起了群众运动。当他们将心称为理的时候，其理则无法排除浑然一体的理想欲，而成为"必潜于心的东西"。

在"心即理"这一心理论和"性即理"相对抗的情况下，心的情意部分，也就是情欲部分也只能称为浑然一理，它作为"人之自然"向良知的固有性和"满街都是圣人"发展。这种自我主义、带有个性的积极主义，将情意和心知都贬低为"假"，即伪善，

---

① 参见《传习录》下。

② 同上书。

③ "七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶。"（《传习录》下）

从而使“真”显现出来。良知即真的原理极力排斥伪道学，虚假的态度到李贽时达到了高潮。在李朝时期，从许筠开始由张维、崔鸣吉、郑齐斗、李忠翊、洪大容、李建芳等人继承，均把它当成了攻击朱子学徒虚假性的武器。

从以上情况可以看出，阳明学向韩半岛的传播是从阳明在世的时候就开始了的。笔者也曾根据《西厓集》认为起始时间是明宗十三年（1558），但目前根据朴祥（1472—1530）的《讷斋集》和金世弼（1473—1553）的《十清轩集》判断，《传习录》初刊本传到韩半岛那是中宗十六年（1521），也就是王阳明 50 岁时候的事。因此，我认为，将初刊本的刊行时间（1518）往后推 3 年，即公元 1521 年，才是正确的。由此 可见，韩半岛的阳明学派是针对虚假化的性理学，与西学及朱子理气论的批判势力实学派相互结合而建立起来的。因此，对那种认为朝鲜朝时期阳明学没有形成派系的看法是需要重新认识的。

第二章　阳明学排斥说

李滉斥陆九渊、陈献章、王守仁的学问为异学，其批判的要点主要有以下几个方面。

一、陈献章、王阳明的学问是以陆九渊之学为出发点的，表面装作崇儒，实则信佛。

二、笃信唯心论，不以物之理为然，认为所有事物皆为心障，唯有排除心障，本心、良知的作用才能得到自由发挥。总而言之，六经为心之支柱，凡事可从心得，不一定非读书不可。

三、其学知行合一说与究理之心相悖，阳明不辨感觉与义之差异。

四、阳明所谓的性实为古时告子所说的“生之谓性”之理，但未认识到纯属理之本体的仁义礼智四德就是“本然之性”。

五、阳明百般排斥朱子，因此，其人品值得怀疑。

六、说朱子晚年有定论实为欺人耳目，其罪恶至深。朱子晚年的定论实为阳明学的专断。正如传言所说，讷斋朴祥和十清轩金世弼都认为阳明学传到韩半岛，当朝鲜儒生尚不理解其主张时，先生将《传习录》斥之为禅学，并对金世弼以三绝诗和答[①]，金世弼则写下了“阳明老子治心学，出入三家晚有闻，道脉千年传孔孟，一毫差爽亦嫌云”一诗[②]，其批判之意一目了然。其后，月川赵穆、西厓柳成龙、月汀尹根寿、月沙李廷龟等均反对阳明学。

赵穆对李滉说，“陈献章和王阳明的主张均与程朱流派的观点

① 参见《讷斋集·附录卷4·年谱》

② 参见《十清轩集·卷2·诗》

不同，尤其是像阳明这样的人十分怪癖，若无先生之雄辩，担心会惑乱民众。”柳成龙对阳明学也进行了批判：“第一，阳明学虽富实践性但心中并无准则，若持主心说，正好会滋长猖狂妄为之弊端；第二，阳明称，孝之理在我心中，父母在世与不在世孝心不变，葬之以礼，祭之以礼，孝道自明；第三，阳明并不读书，只主张致良知，哪会对一切事物皆了如指掌。陈献章不精道学，阳明以儒学代替禅学。第四，虚灵为心之本体，知觉为心之作用，心中所藏之理即仁义礼智，也就是所谓的性。若将虚灵和知觉均归为性，那必然与佛学相近。格物致知的知也说的是心知，物说的是物之理。王阳明将致良知视为学问的精髓，贬朱子学为支离破碎，属外道，此即为佛家学说。”

又，眉岩柳希春在《经筵》中说：“王守仁自诩圣人，严斥朱子，并喜闻中国怪诞之众徒随声附合，陈建为此还写下了《学蔀通辨》，此实为斥异端之正论。校书馆应将此书付梓，湖南、岭南地区亦应效之。”[①]

尹根寿针对陆王牌位被供奉于文庙一事说，“明朝之所以要把陆王的牌位供奉在文庙之中进行祭祀，是因为不崇尚朱子的缘故。我们国家的文庙供奉礼仪，应该遵循我国的旧礼，不一定要按明皇的办法去做。”他又针对张维写道，阳明对朱子来说就是杨朱和墨翟，又举徐即登撰文批评阳明的例子以说明阳明学有害无益。

李珥称“王守仁认为朱子之害甚于洪水猛兽，其学尚须斟酌。”[②] 话虽如此，但他自己所创立的栗谷学却多受明朝学风的影响[③]。此外，他的理气说中所表现出来的那种“庶孽通仕”或“勿论士族庶类”观和在实际上允许庶民进入自己隐居之处或府邸的自由主义思潮及他的“相即”逻辑，即互相融合理论，以及他所

① 参见《眉岩日记》

② 参见《栗谷全书》

③ 栗谷为朝鲜李朝著名哲学家李珥的号，其学派人称“栗谷学”。——译者注。

主张的“一心不实，万事皆假”[①] 说，还有，他在《圣学辑要》中将“诚实篇”单列为一章，而将“居敬篇”不单列为一章的做法，不管从哪个角度看，都似乎与阳明学是有关系的。甚至就连南溟曹植[②] 也说其“学问稍涉阳明”[③]。可见，当时对新学问研究的可能性还是很大的[④]。

南溪朴世采以郑齐斗信奉阳明学为内容，撰写了《王阳明学辨》一文，从逻辑上对其进行批判。此文与李滉的排斥阳明学理论和陈建的《学蔀通辨》异曲同工，也对阳明学的本质进行了驳斥。

首先，该文从内容上讲是分为“古本大学”、“大学问”、“致良知”、“朱子晚年定论”四部分进行批驳的。

综合南塘韩元震的《王阳明集辨》以及《退溪集》、《罗整庵集》的分析并加以整理，主要有以下几点。

一、“心即理”是阳明的基本观点，这一观点是“心即佛”的翻版，也是和“即心即佛”的这一佛教说是一致的。

二、致良知是阳明学的根本。《大学》里所说的“致知”是是是非非、善善恶恶的“知”。我们圣门所说的“致”虽不无良知，但阳明所说的良知却是佛教所说的灵魂“知”，并不是孟子所说的仁义的良知。因而，将心说为理，将觉说为良知实际上和佛教的道是一样的。

三、知行合一也是阳明学本质的东西。这一主张是说此种观点只是指心术邪僻而言，是以邪心为出发点的，凡事求捷径、快当，讨厌繁琐，喜欢方便，因而才废弃穷理学，以求得所谓的直截简易，从而使自己的新主张树立起来。这种知行才能称之为合一。

---

① 参见《圣学辑要》。

② 曹植，朝鲜李朝时哲学家，号南溟。——译者注。

③ 参见《李朝实录》第33卷。

④ 参见《试评李朝阳明学的研究及其扩散》。

此外，他引用阳明《大学问》中的6条，《答罗整庵书》中的4条和《答顾东桥书》中的12条进行了批判，在最后的4条中对卓吾李贽的观点进行了记录。

万历三十年，壬寅，张问达非难说，“妖士李贽的《藏书》一书系惑世诬民之作，提倡男女无别。写下了观音问一书，引诱士人妻女，疯狂乱伦，无以复加”后，此人被下狱，该书遭焚，作者自杀。李贽系泉州人，科举及第，官至姚安知府。李贽曾编《阳明年谱》，批评过《阳明集》一书。为此，韩元震曾指出，阳明学的学者原来如此[①]。丁若镛撰《致良知辨》一书，批判了阳明的良知说。丁若镛虽然对阳明学派的主张理解得很深，但他对其根本是阳明学还是程朱学作出判断，也许是力图超越宋明学从洙泗的原始儒学中寻找答案的缘故吧，在这一过程中阳明学也成了他的批判对象。其内容如下。

第一，王阳明以“致良知”三字为其宗旨，用一句话作为宗旨的态度本身就是一种异端邪说。杨朱将“为之”二字作自己的宗旨，陆九渊用“尊德性”三字作宗旨亦为异端，因而阳明的“良知”说也不例外，应算之为异端。

第二，“致”与“良”风马牛不相及。良为天然之意[②]，良田、良马就是其例。良本意为“善”，无须去“致”。“致”为“招致”之意，自力难及，借助外力以成其果为“致”。“良知”就是“良知”，如何去“致”。因而，我认为“良”并非“致”，“致”亦并非“良”。已然为“良”，欲“招致”使其良者何也，天下无此情理！

第三，可是，阳明确从良知中获得了力量。他乐善好施，善在心中萌发，锐意果敢，此为“良知”。可是，学习这一知识的人，为此而动心时，既不进行深入细致的观察又不进行研究，就照着

---

① 参见《南塘集·杂著·王阳明集辨》一文。

② 原文如此。——译者注

去作，便以为此即“良知”。因为素质差者多如牛毛，其错误理论无疑只会造成很多无知之人，因而也就成了大忧大患产生的根源[①]。

从上面的论述就可以知道，不少人攻击批判阳明学，斥其为异端，所以，我们的阳明学传播就遇到了阻碍。在这种情况下，其脉络或是通过文艺作品表现出来，或是通过书画表现出来，就像那夜间的萤火虫时隐时现，到了学者霞谷时才形成了学派，但从总体上看仍然很不活跃，只是到了朝鲜李朝末年[②]才“大器晚成”，成了韩国光复的精神力量。

据沧江金泽荣说，开城人金宪基在正祖皇上时及第登科，宪宗八年69岁时与世长辞。此人“作致良知辨数千言，以驳王守仁，大概以为良知气也，良知之所知，乃天理也，而守仁误认气为理云。”[③]

从以上情况可以知道，批判王阳明的思潮一直存在了很长时间。这种情况也可以说是封闭的李朝社会得以存在的思想基础，因为这一社会是用“封闭的社会”、“封闭的道德”来压制新生的、具有创造力的社会力量的。

---

① 参见《与犹堂全书·致良知辨》。

② 指19世纪末。——译者注

③ 参见金宪基著《重编韩代崧阳耆旧传》。

第三章　阳明学的被吸收、接纳及其发展

《传习录》一书一传开，大家才知道了王阳明的生活年代，此时朴祥和金世弼之间才展开了讨论。从历史记录看，最早的阳明学信徒当推东冈南彦经和庆安令李瑶。只有履素斋李仲虎及惕庵金谨恭的师弟崇尚心学。据传，金谨恭是李瑶的老师，因此，有人推测李瑶研究过阳明学，但至今无文献可考。

南彦经是徐敬德的门客，但同时又与李滉一起云游过，据说曾与耻斋洪仁祐在阳明学方面有过书信来往。

从《退溪集》的《答南时甫书》和《静斋记》看，首先是主张“一气长存说”的，认为“虚静微妙之状乃气之伏而先天之体，生动充满之状乃气动而后天之实。”

其二，反对李滉的“静时气不运，理自然存在”的主张，同时也不接受“理非静有动无，气也非静无动有”的主理说。

其三，南彦经说“湛清之体与上下天地同流”，“自然就不会没有理动之物，也不会没有之时。原因在于我们的努力是不分时间和地点的，所以并不需要人为的努力”。

王阳明称，“理为气之条理，气为理之动用。无条理，谈不上运用，无运用就无所谓条理”。[①]“太极之生乃阴阳之生”[②]。要把这两点一起来进行分析的话，湛清之体也可以意味着理气合一之良知，已为良知，若说“无须用力”时其观点与王畿的现成良知相

① 参见《传习录·答陆原静书》。
② 参见《传习录·答陆原静书》。

仿佛。若人能显现其本心，一切障碍则会自行消亡，因而实无刻苦之必要。

其四，“涵养体察为我之宗旨，天理与人间之理并非两种事物。”这句话若从“心即理”的角度看，天理也并非客观存在，而是人间之理，也就是我心。

其五，“慎独乃为着日用而进行的最好学习”，“真所谓努力乃无意、无欲”。慎独在阳明学中是代替朱子学的居敬而采取的修养的根本方法。无意、无欲也是阳明左派所特别强调的。

其六，李滉称，“时甫前次所言心有善有恶，其主张大错”。南彦经的“心有善有恶说”似与绪山钱德洪的“无善无恶为心之体，有善有恶为意之动”有一定关系。

譬如，主气说、慎独、心有善有恶说中的气在阳明学中指心气，因而，它只是心性所说的气，而不是程朱学所谓的存在论的气。可是随着吾人学界理气说的兴起，朝鲜阳明学人大都对理气表现了很大的关心，采取了主气说。

阳明学对存在问题没有什么关心，但在论及此点时用了气哲学这个概念。良知之动为气，并随时随处都有，这才是既为理又为气者。因之南彦经所说“如果说静时气还没有作用于静的话，所谓的气在静处无而在动处有。所谓理在静处明而在动处暗，那么怎么能说理气合一流行有无穷之妙呢？因而可以说，理气合一之妙即暗示着良知。”

据传，李瑶独深信阳明学说，瑶学于南彦经[1]。宣祖和李瑶对心学进行了问答。

宣祖言，若按南彦经之说用阳明学来治国可一扫倭寇。阳明才气过人，吾人才气低下，难以学之。谓“常省吾心”的主张很对。阳明的意思要先正其心，事事必求正当，阳明的主旨为致良

---

① 参见李能和著《朝鲜儒界之阳明学派》：“唯宗室庆安令李瑶，独深信阳明学说，瑶学于南彦经。”

知[1]。

弘文馆应教柳拱辰及副修撰郑晔发表了反驳李瑶的文章。

第一，王守仁（阳明）之学乃合仙与佛，借儒之名而成。第二，大禁读书，得独悟，排斥程朱先知后行说的李瑶是一个丧心病狂者。第三，陆九渊、王守仁之学为禅佛之脉络，自称祖述，主张排斥李瑶之邪见而请求恪守正道[2]。

如上所述，我国的阳明学一开始是被当成邪见和异端的。就像体制守护者本身反体制主义一样愈演愈烈，阳明学被视为异端已经定型。实际上阳明学的自由主义倾向和个性主义对理哲学来说是一种反抗的存在，具有对程朱体制的反体制基础。谿谷张维的无实在内容的吾人学术之批判就更将其露骨化了。这也可以称之为对封闭的学术、思想的自我批判。张维（1587—1638）在朝鲜阳明学体系的建立上是起了垫脚石作用的一位学者。郑齐斗是通过《谿谷漫笔》受到启发的，崔明谷也是通过《漫笔》才关心起了《传习录》的。张维为了证明阳明学并非禅学，他说"因白沙学偏重于静，因而有混淆于寂之嫌疑，阳明的良知只把学习放在自我反省和扩大知识上，经常告诫自己要喜静而厌动。"[3] 只在穷理和格物上与程朱有所不同。

要论谿谷思想的特点的话也有以下几个方面。

其一，他和南彦经一样是气一元论者，只是张维气学不同的是把老庄及阳明和李珥、金长生的气综合了一下而已。从这里也不难窥见"好老庄之道"的遗风来。

"气的本体是极其虚无的，往前无始往后无终，大无际小无心，无处不在。此虚谁也难得，谁也难失，谁也难让其死，谁也难让

---

① 参见《宣祖实录》。

② 参见《宣祖实录·27年》。

③ 参见《谿谷漫笔》卷1第39页："白沙之学，诚有偏于静而流于寂者，若阳明良知之训，其用功实地专在于省察扩充，每以喜静厌动，为学者之戒。与白沙之学，绝不同。但所论穷理格物，与程朱顿异。此其所以别立门径也。"

其活，因为天地万物没有不是气的。”①

所谓气的绝对性、普遍性、永恒性分明说的是气是带根本性的实体。如是，谈及宇宙中的客观存在——超越两内在实体时，就把阳明的良知——气更加宇宙化了。从“心即理”的论点出发，良知并非客观而是主观的宇宙生命力。因而对张维的立论应从根本上看作心气就是良知之气。

其二，他主张心性一元论，陷入了唯心论。“性是心之理，心是性之器”②。“人之所有，皆气质之性也”的说法和心性相即，即“道即器”的论点是一脉相承的。它是表现气一元论和上下整合性观点的一例。

“人心道心这一章是千古心学的雏型，从洛闽以来很多说法都不尽相同，同与异相互交错。我认为，若真能使用‘精一’二字，即使各种学说纷杂一时，最后还是会归于统一的。”③

心学即心之修养，其意含于“精一”二字。东坡苏轼兄弟企图打破二程之居敬说；陆九渊称“反身而诚”为本心而无视居敬；阳明也是强调立诚、慎独、精一而排斥居敬；张维的精一也反对程朱的居敬。

其《杂述》一文郑齐斗也有所引用，他说，通过目、耳、鼻、口等感官可得色、声、嗅、味，心具有知理之能力。可是，目虽能视但不能辨色，辨色乃心之作用。同样，声、形、嗅、味等都是主观的心的作用。因而，对心之理的认识也在于主观作用。心的作用通过感官获得，视、听、嗅、尝等为心（主观）的作用。声、形、嗅、味是以物为对象的，物为理。可是，没有心的作用就不可能认识理，即使所有的判断都通过感官，但如果没有心这种判断也是不能成立的。因此，我们的认识作用才被说成是主观的心

---

① 参见《谿谷集·卷3·杂记》。

② 同上。

③ 参见《谿谷集·卷4·似道心说》。

的作用。以上这种认识似乎是以阳明的以下观点为其依据的。

“耳目口鼻四肢虽为肉身，但听说动却都是心的作用。可是，即使心想视听说动，如果没有耳目口鼻四肢也是不可能的。因此，没有心也就不可能有肉身，如果没有肉身也就不可能有心。”①

从张维和阳明的主张可以看出，感观和观念相互之间是有密切关系的，我们的认识也是依存于感观和观念的相互作用的。因此，郑齐斗才说："当观豁谷老于阳明之书，唯其父义见解之熟，故一见便会无不得其要领。"②

其三，张维责备我国学界没有实心、实事、实功、实得和志气，并对其封闭状态进行了批评，他主张自治、自立和自主。他这个观点是以阳明学尊重自由、个性为其根本的。

中国学术多种多样，有正学、禅学、道教、程朱学和陆学等，而在我们国家，不管其有知无知，只要是拿本书能认字的，就只知程朱不知其他，其原因在于没有一个真正的学者。没有实心的学问或对学问没有实得，过于拘谨，缺乏志气，耳听口说的都是程朱学的贵重，行动上表现的也只是在表面上进行捧场③。没有实心向学，也无志气，只会表面捧场，这不是假学问又是什么？这便是朝鲜学界的实际情况。他对当时学界追逐个人名利的堕落情况进行了淋漓尽致的批判，究其根源就是他认为这是自治、自立、自主心缺乏的表现。

> “人必自治而后，可以不待物矣，自主而后，可以不附物矣，有守而后，可以不随物矣，羞不义而后，可以免于穷物矣，恶不仁而后，可以免于害物矣。约而言之，义利之辨而已矣。”④

---

① 参见《传习录下·陈九川记》。
② 参见郑齐斗《霞谷集·答崔汝和书·锡鼎》。
③ 参见郑齐斗《豁谷漫笔》卷1，第24页。
④ 郑齐斗：《豁谷漫笔》卷1，第58页。

大概这也可以算是对陆九渊义利之辨的一个解释吧。他同时警告说，人只有自治、自主、自立，才能实行仁义，才不会成为只知仿效他人的假人，也才不会成为侵害他人的人。他还谴责说，与主体的人相反的是鬼、妖、贼和豺狼。

“待物而立者，婴儿也；附物而成者，女萝[①]也；随物而变者，影魍魉也；窃物而自利者，穿窬也；害物而自肥者，豺狼也。”[②]

这些待物、附物、随物、窃物、害物的非主体性的人，其本应有的良知和良知的自我拓展都是缺乏的，它们只不过是对这个世界一无所知的鬼和黑影子。存在这些东西的这个世界，不是虚和伪的世界又是什么呢？因而，作者才说：“依阿矫伪之习，日以益增，诚实质直之道，日以益丧。”[③]

其四，张维在他的《支离自赞》中对朱子学的支离破碎提出了非难，讽刺和批判了客观的穷理和居敬。即物穷理和居敬与我们的心性修养不合，慎独反更为切合实际。因而，他才写下了《慎独箴》一文：

“有幽有室，有默其处，人莫闻睹，神其临汝，警尔惰体，遏尔邪思。”[④]

如上所述，慎独就是神的降临，要像站在神面前一样进行自身警惕，要具有防止邪思，实现良知的虔诚的心境。慎独是区分人与禽兽的分界线，也是吉凶的先兆。

---

① 喻缠人的妖精——译者注。
② 《谿谷漫笔》卷1，第58页。
③ 参见《求言应旨疏》。
④ 《慎独箴》。

他指出了“中庸章句”的错误：

“因言戒惧慎独致中和之事，此即修道之实也。修是修明修治之谓，犹君子修之吉之修也。章句曰，修品节之也，教若礼乐刑政之属是也。以品节释修字，本文见亲切。”①

他以这种见解对朱子的“中庸”章句进行了反驳。所以，他才认为修并非明心、治身，品节就是修行礼乐刑政，戒惧、慎独就是致中和。作者认为，这意味着心身的修养，心身的修养主要说的是戒惧和慎独，即是说，这和朱子一样，指的不是修物的修，而是修心的修。从这里也不难再一次看出朱子学的歧路之点来。

这样一来，他的观点就和程朱的客观主义或主知主义相对立了。

“先儒以穷理为格物致知之事，专属于知。唯王阳明认为兼知行而言，范淳夫曰，自君臣而言之，为君尽君道，为臣尽臣道，此穷理也，与阳明之说合。”②

这是对阳明的知行合一说的一个说明，是对主知主义的批判。它强调行动，主张我们的知性，即为着实际行动这一目的时才是成立的。没有行动的知识是不会带来变化或创造的。无事可做自然就不会产生欲望，以行动为前提才会有欲望可言。我们只有在行动的过程中才能作出计划，进行实践和检验并进行修正及创造。因而，歌德（1749—1832）才说，“想着容易做起来难，要按照自己的想法去做就更难。”

迟川崔鸣吉（1583—1647）和张维一起是“仁祖反正”的元

① 《谿谷漫笔》卷 1，第 6 页。
② 《谿谷漫笔》卷 1，第 22 页。

勋，有不少人说他使“丙子胡乱”变成了现实，但事实是他使国家得到了安宁。据说，处于国乱时期的他，是从阳明学那儿得到了很多教益的。他单枪匹马冲入乱营，在他冲杀之时御驾到了南汉山，皇上一到南汉山便被敌人包围。在这种情况下他发出了感叹：“今日之计非和即战，战无可信军士，和众人厌之。在一座孤城中陪着君王，社稷之事以后如何是好？”后来，他主动提出议和，在订立城下之盟后独步和尚不得已发出了与明朝讲和的通告，这件事被清朝得知后将他在沈阳下了狱。此时，斥和者金尚宪也被关在旁边的牢房里。在牢里，他写了一首诗，认为斥和是墨守陈规，主和是权宜之计。

崔鸣吉的这种做法实际上是从阳明学学来的。他所写的《寄其子后亮书》和《复斋箴后说》就是阳明学观点，其曾孙崔昌大所写的《迟川公遗事》就是其佐证。其孙明谷崔锡鼎在《迟川行状》中写道：“祖父是14岁时在家自修的朱子学。”曾孙崔昌大辩解道：“曾祖父和谿谷年轻时在研究过程中读的陆王书，他读书喜欢择其本而落其叶”。开始两个人都醉心于阳明学，只有曾祖父从中年时才明白阳明学是有缺陷的。昆仑父子之所以要极力说明他们搞的不是阳明学，是因为他们因阳明学而遭到了党争之祸。崔锡鼎的《礼记类编》说，因为脱离了朱子学而遭焚书，从这句话不难推断出，他们在心底确实是一个阳明学学者。

崔鸣吉在给他儿子的信中有下面一段话：“我在信中写过，‘在人际关系中对方的本来面目只有在恍恍惚惚的关系中才可以依稀看到，你是不是学问还没到家呢？’因为我明白我能这样检讨和省察自身感到很高兴。阳明书上称，‘心本为活物，若长守我担心心底会得病’。这是他的切身体会，用一句话就交代明白了。阳明是个高人尚且如此担心，何况你现在正处于逆境，怎么能和常人一样泰然处之呢？此时你突然刻苦学习，过于苛待自己，我不能不担心你会生大病。就是对一些很平常的言论或行动也要时时头脑清醒，不要总是放心，要时不时地静坐和默观，以择取天机

之妙。无论何时，只要觉得自身之体合了鸟飞鱼跃的天之法则，哪怕被关在笼子里，心里也会产生一种自我陶醉之意趣。自己高兴就会忘掉烦恼。不管怎么说，你的起居饮食还是自由的，虽然语言风俗各有不同，但他们并非不是我们的同胞。天生下来的七情六欲相差不大。你同他们在一起，总比同木石、麋鹿这些动植物在一起强吧。所谓的本来面目应常处于虚明澄澈状态和喜怒哀乐之间。因为这个原因，所以古人在修养上将其称为动静一体。不管日月寒暑如何变化，风云烟雨处于何种状态，在道体动作的同时，用我心知的作用就可以使自己成为浑然一体的东西。省察达于此，对于自己的道体有所认识，依稀模糊之见也可变得清晰；久而久之，人际关系自然就会得熟知起来。你只有达到了这个境界，心老往这方面想，久之自然会获得力量，你现在遇到了一生中还未遇到的事，只要不想造成更大的难堪，就要去依靠这种力量。我就对你说到这儿，日后我们父子相见再谈分手后的各自情况。我希望那时你能让我刮目相看。”①

丁卯和丙子两乱以后，大臣子弟都被当作人质关在沈阳，所以这篇文章应该是一封家书。与《后箴第六》中的“他人不知自心独知”的言词结合起来看，他分明是主张王阳明的“心即理”、“事上磨练”、“良知独知”的。

① 《寄儿后亮书》，载于《迟川集》卷17。

第四章　实学派阳明学的被吸收、接纳

程朱或王阳明也都强调过实学。王阳明说："使在我果无功利之心，虽钱谷兵甲、搬柴运米，何往而非实学，何事而非天理。"这句话本身意味着他所说的就是反对功利，以道德价值为中心的实践性实学。但是，我们的后期实学却发生了变化，是以功利主义的物质生活的改善为其主要内容的。实学所说的"经世致用"，"利用厚生"或"实事求是"等目标与原来多少有所不同，但毕竟都还是以社会生活的改善为主要目标的。

强调"实事求是"[①]，这还是牛溪成浑第一次提出来的。李珥曾明确强调过实效和实心。这两个人的经世学刺激了新学问的发生，因此在柳馨远以前的赵宪、许筠、李睟光等后期实学的启蒙者才兴起来了。只有李珥没有明代学风。那是说没有受罗钦顺、王阳明等的影响，这说明在许筠、李睟光等实学启蒙期的思想中还有不少阳明学的影响。

一、实学启蒙派对阳明学的折衷态度

许筠和李睟光也许可以称为实学启蒙派吧。准确地说，他们是百科全书派，因为他们是开展新思想运动的启蒙家。在这里我想先讲一下许筠（1569—1618）和王阳明及王阳明左派何心隐、李贽暨公安派袁宗道、袁宏道、袁中道等的新文学运动的相似之处。

许筠的思想特征有以下几个方面：

---

① 《栗谷全书》附牛溪问书："习之性，疏于学，殊欠实事求是之意，切问近思之功，精思细察，体验光广，非其所长，是以于书一读而已。"

（1）他是个彻底的人道主义者，因为他具有反对嫡庶差别、尊重民众的意识。

（2）反对朱子的教条主义，并揭露其信徒的虚伪性，即指责以假乱真，严格区别真与伪、公与私。他对佛教、天主教、仙道及老庄都进行过研究，写下了《洪吉童传》一书，塑造民众英雄。李贽点批《忠义水浒传》，歌颂民族英雄，而许筠则是塑造民众英雄。这一点两人是不同的。

（3）许筠是朝鲜唯一肯定人欲的思想家。他反对禁欲的礼教主义，认为情欲是男女之天性。

（4）鼓吹新的文艺精神，彻底反对旧形式的沿袭和剽窃，尊重个性，提倡白话文。

他的这种思想根基是与朝鲜王朝的动摇和中国新学风的影响有关的。他接受了王阳明的思想。特别是，李贽是阳明的门人王艮的儿子王东崖的门人。他从心里佩服王畿和何心隐，用龙溪再传文学写下了《焚书》和《藏书》[①]。因此，许筠才论及了《焚书》这本书[②]。

上面所说的许筠思想的几个特征，如果都是对的话，那么不和李贽的思想联系起来考虑的话也还是无法正确理解的。

1、许筠和李贽

许筠在《闲情录》中引用了王阳明的主张，“王阳明说，若减一分人欲则得一分天理。”[③] 他将这一主张收入了名训。他在《闲情录·玄赏》中说这是“李氏焚书”的语言，里边很明确地引用了有关围棋的论述。

---

① 参见黄节著《李氏焚书·跋》：“卓吾学术源姚江，盖龙溪为姚江高弟子，龙溪之学一传而为何心隐，再传而为卓吾。”
储瓘著《续焚书》卷三：“后泰川有心斋行生，其闻风而兴者欤！心斋之子东崖公，贽之师，东崖之学，实出自庭训。……东崖幼时 ，亲见阳明。”

② 许筠著《闲情录·玄赏》：“余尝谓基能避世，睡能忘世，然基类耦耕之沮溺去一不可睡，同御风之列子，独往独来，善哉。希夷深得其解，李氏焚书。”

③ 参见许筠著《名训》，载于《闲情录》卷 11。

李贽的《焚书》首次刊行是他64岁时（1590）的事，增补再版是万历28年（1600）许筠32岁时的事。许筠三次赴明都是在公元1614--1615年之间，此时期，他有可能弄到增补版《焚书》。

许筠的《学论》、《文说》、《诗辨》等很难说和李贽没有关系。在《鹤山樵谈》中，许筠就对王阳明的文章做了如下评价。

“明朝以文章出名的10大家有崆峒李献吉、伯安王阳明、荆川唐应德、祭酒王允宁、按察王慎中、浔阳董玢、鹿门茅坤、沧溟李攀龙、凤州王世贞、南溟汪道昆等……，伯安不专事文章而专攻学问，因而文章难免其博杂。”

他的这一观点和李贽在《续藏书》中所举文学名臣的观点没有什么两样。据说，李梦阳是陕西庆阳人，理学名臣唐应德力拜王畿，习修阳明学，才学得了圣贤中庸之道，唐应德自己说，我的学问是从王畿那儿学的，文章功夫是从遵岩王慎中那儿学的。

许筠羞辱阳明和应德，称“近世阳明和应德的文章都是从佛典中领悟出来的，我暗自对此感到羞愧”[①]。他的《觉轩铭》实际上是有关佛教徒的作品，他主张“觉”这一字就可以阻断人们的所有情。人只有“一觉性”，“觉”一个字就可以阻断痴情，排除邪妄，拨心乱而反其正，使人回归正常[②]。这一观点，无疑证明他是喜欢佛教的。郭再祐喜欢道教，而他喜欢佛教，因而当受到司宪府弹劾时正如他在《闻罢官作》的诗中说的那样，“才以礼教之乱而被拘禁流放，这是一种很自然而然的人生沉浮。他行他的礼法，我按我的章法，不管亲友如何安慰，但思念家小的心常常使我不安。”从这里不难看出，他是一个多么典型的自由主义者，又是一个旧礼教的批判主义者。

李贽在芝佛院或在鸡足山熟修了《大藏经》，除去生活态度自由奔放者外，均斥他为狂禅，并说他和焦竑一样“白下当日一境

---

① 参见《送李懒翁还枳山序》，《惺所覆瓿稿》卷4，文部1。

② 参见《觉轩铭》，《惺所覆瓿稿》卷4，文部Ⅱ。

如狂”。这无疑说明许筠也是一个反礼教者。

尤其是，许筠说，“男女情欲是天赋予的，人伦纲纪是圣人的教诲。天高于圣人，可违背礼教，但不可违北天赋之本性。”① 从这里可以看出，他是反对儒家礼教主义的。他摄取了天主教、佛教、仙教、阳明学左派的思想，将生命一系于学问、思想的自由。

2、李睟光的折衷阳明学

芝峰李睟光是个百科全书派，不管什么新东西他都要去探索，很博学。可是，《芝峰集》或《芝峰类说》却很特别，对理学即理气、人心道心等性理学问题几乎没有论及过，只是对与心学有关的方面进行过介绍和说明，对王阳明的学说进行了简单评价。

“王世贞说，‘王守仁主张致良知说，其矛头直指本心进行论述，最简单最能切中要害，但他却抛弃了学问思辨之功。’他又说，‘守仁对门人说，无善无恶为心之体，有善有恶为心之用，知善知恶为良知，为善去恶为格物，’他把这一观点作为自己的宗旨。我认为，守仁推崇九渊而极力排斥朱子，他的致良知说也就是佛教的‘即心见性’。因为这一观点简单易懂，所以得到了学者的尊崇。后因圣学获罪，所以学者对其主旨难以详辩。表面上是带批判性质的，但文章也对阳明学的中心致良知说及四句教和它的通俗性进行了说明。

“王阳明说，‘君子正目而视目不斜移，侧而正听而正听耳不侧向，犹猫之捕鼠，鸡之孵卵，精神心思凝聚融结，使人再无暇顾他。其后，其意常立，神气清明。有一点私欲，知觉自然也会使其难以留存。阳明的这番话极其严厉，但只是禅味十足，学者不去领悟就难得其要领。”②

“王阳明说，心之廓然，与太虚同体。太虚之中万物皆备，

① 参见安鼎福著《橡象轩随笔》及南汉朝的《安顺庵天学或问辨疑》。

② 《芝峰类说·卷5·儒道部·学问》。

无论体物都难成太虚之障碍。凡富贵和贫贱，得丧和受憎必在太虚中相逢，飘风、浮霭互来互往，在太虚中变化。太虚之本体本为敞开，无遮无碍。此语本是至理名言。但我认为它是从佛教来的。”[①]

短评说，从以上例子可以看出，阳明的主张虽好，但却与佛家的“即心见性”相同，带有禅味，是从佛语中来的。

也未可知，他们是不是为了对付当时的程朱一色和程朱专制才涂了这层保护色的，因为从下面的这些话可以看出他对老庄，佛教的见解及对阳明学的赞许来。

“王守仁说‘人生大病，只是一傲字。为子而傲必不孝，为臣而傲必不忠，为父而傲必不慈，为友而傲必不信。’他又说，‘今人病痛，大段只是傲，千罪百恶，皆从傲上来，傲则自高自足不肯屈下人。故为子而傲，必不能孝，为弟而傲，必不能悌，为臣而傲，必不能忠。……为学，先要除此病根，方才有地步可进。傲之反为谦，谦字便是对症之药。’世上舞墨弄笔的人如果自高自大，不仅寸步难行，反会倒退，其原因都在于这种病痛，傲病者何止都是学者，千罪万恶都起源于恶，我认为这才是对的。”[②]

作者引用了王阳明《书正宪扇》中的语言，完全赞成人生最大的病只是一个傲字的主张。[③] 不仅如此，他还说：“我认为，搞学问而身心无所得，所谓的事业都是空的。”[④]一个搞学问的人，如果只会嘴上说而不落实在行动上，那和背诵经书者有何两样？虽

---

① 《芝峰类说·卷5·心学》。
② 《芝峰类说·卷5·学问》。
③ 参见《传习录》下及《正文成全书》卷8。
④ 参见《芝峰类说·卷5·儒道部·学问》。

然终身苦读，最后也只会成为一个死记硬背的人而已。圣贤的事业，几乎可以说不是只说给人们听的。这才正是后进学者的弊端所在。”他用这一观点抨击了那些于身心无所得而只知死记硬背的后进学者的弊端。这种后进学者和后来发展起来的学问不是别的。正是程朱教条主义。关于这一点，他说：

“我从小时起就从先生及大人那里听到，所谓学问只有‘知行’两个字。《大学》的格物致知是求知之因，诚意二相也就是行动条目这个因。《中庸》提出了所谓的博学、审问、慎思、明辨等四个为知之因。笃行为行动之因。圣贤之教诲虽有千言万语，但其要领却离不开这一条。陈真晟说，‘人做学问，若能真知，行便在其中。对学者来说知不难而真知难，行不难而实践难，因为懂而不能行者是无真知之故。

“我从小时候起所主张的‘真知中有行’，以行为为主的，学问和阳明的知行合一说没有什么两样。阳明的知行合一说实际上是以行为主，强调自得和实践的。

“凡事学问者，虽然口头上精，但若不实行，倒不如不学。口若悬河而实行不了，只能令人叹息而已。”①。

他指出了光说不干的后进学者的弊端，强调实际身体力行的风潮，这是和阳明学不相悖谬的。

此外，他还介绍了王阳明的门人罗念庵（1504～1564）和李贽的追随者焦竑（1541～1620）的学说，强调心学要严格区分诚和伪，提倡务实。在这里，他还介绍了罗念庵的一首诗，特别强调“语尤达矣”②。念庵是参加《阳明年谱》修纂的私淑门人，属

---

① 《芝峰类说·卷5·儒道部·学部》。

② 《芝峰类说·卷13·文章部》。“明罗念庵诗日，‘笼鸡有食蕩灾近，野鹤无粮天地宽，语尤达矣’。”

阳明学右派。

“焦竑说，‘虽属深造之人，若自感自是，这就是一种病痛；虽属积愆之人，若自感自非进行反省，这才是道。因此，只把病当作病来认识，这已经不是病了。’我认为，人若能将病克去就会进入道，若除却不了病痛就不能说是造诣高深了。”[①]

焦竑是《笔乘》、《庄子翼》、《老子翼》的作者，他是向阳明学的弟子耿是向学的，后随李贽。“焦竑与李贽交友，沾染上了焦竑的很多习气，两人互相携手，成了狂禅之人。”[②] 他与李睟光几乎是同时代人，李睟光还曾介绍过焦竑的格物说。据传，焦竑也介绍过利玛窦的《重友论》。在书中他是这样写的：“物有本末就是物，知有先后就是格物”。又说，“格，就是度量”；“格为正”。在这里，他在引用原文语句的基础上发表了自己的简短评语[③]。

李睟光根据自己的经验对道进行了论述：“道在于民生日用之间，夏葛冬裘，饥食而渴饮，即道也。外此而言道者非矣。”[④] 这与李贽的“穿衣吃饭，即是人伦物理，除却穿衣吃饭，无论物矣。”是如出一辙的[⑤]。

有人主张，从《芝峰集》和《芝峰类说》已可以窥见有关心学的一点端倪。

“人各有所当为之事，在已性分内，不假外求”[⑥] 一语为主观之心学，接下去“物亦我也，我亦物也”[⑦] 的观点无疑是意味着内

① 《芝峰类说·卷13·文章部》。
② 参见《四库全书总目提要》卷125中起昀的《焦弱侯问答》。
③ 参见《芝峰类说·卷6·大学》。
④ 参见《芝峰集·采薪杂录》。
⑤ 参见李贽著《焚书·卷1·答邓世阳》。
⑥ 参见《采薪杂录》。
⑦ 参见《采薪杂录》。

外合一的。"六经圣人之心也，学者以心求经则得之，以文字看经则失之"[1]一语为心学之极说。以文字看经的态度说的是训诂考证学，以心求经为宋明理学的共同现象。在心学系中更强调了这一点，具有一种对经的主观或专断的解释之嫌。

3、一真无假论

许筠的真伪公私论是从对阳明学的"假"的排斥，即是以对伪善的抨击开始而使"真"显现出来的。不理解真假论就理解不了《学论》的逻辑。李贽在《童心说》中说，"夫童心者绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心。失却真心，便失却真人。人而非真全不复有其初矣。"[2] 真是假的反概念。即使是假义理和假道学，这种义理和道学也是假借的，因而，虚伪和似是而非必然是假。李贽、许筠所说的与"真"相对的"假"，就是指朱子教条主义的虚伪性，说明它是假道学，也就是假借的道学，即伪道学。

> "到了近世，所谓的学者对我们的学问没有什么提高，也不自善其身，耳听口言之声，聚在一起只空谈行动。可是，他自己却还会说，'我明道，我懂理'。即是说，只看了一点，听了点皮毛便飘飘然，只想出人头地。若要正视尊重天性和传道真谛，那他们的行为似乎就没有一点可取之处，因而，可以这样说，他们的想法不过是一己的私心而已。以此观之，便公私自见，真伪自明。"[3]。

对这种伪道学的抨击并不意味着要搞私心名利学，而是要搞真理和真正的独知、独善，这是有于道听途说的后进学派的伪学

---

① 参见《芝峰集·警语杂编》。
② 参见《焚书·卷3·童心说》。
③ 参见《许筠全传·学论》。

观的。

“现今的伪者好滔滔不绝地说大话和空话，言必称伊尹、传说、周公、孔子，一旦被录用，则手足无措，一旦失误则不知收拾之法。因而，我们成为当今的笑柄，后世的口谈。善于看风使舵者未雨绸缪，担心会有损于名声而不敢贸然行事，以掩饰其拙劣之处。这不是因为别的，而是因为他有私心。多么令人痛心啊！伪者的‘真’已经被玷污到了这步田地，以致使皇上对道学产生了厌倦之心，认为无用而抛之一边。这就是伪私者的罪恶，真儒哪会如此！”①

对伪儒的这种抨击和类似论述，在李贽的《童心说》里可以见其端倪。

“大汉皆假，又怎么能去责怪那些侏儒呢？”

对戴着虚伪假面的人，李贽和许筠比谁都要憎恶。

“现今若要真将公私加以区分，真伪自不难辨。若公私、真伪已被区分，穷理明道者必然对其所学学问进行实践。外表粉饰之辈，不敢耍其计谋，都会彻底弃其伪装，大者会涉及国事之对与错。”②

目前亟需对善于伪私和外饰者进行揭露，以挽救公真之儒生。

像许筠的这种一真无假论，如果没有王阳明、李贽的说明是很难理解的。

---

① 《许筠全传·学论》。
② 《许筠全集·学论》。

李睟光学问的根本精神：①对旧秩序的批判眼光。这主要表现在他对阳明学、天主教及世界的认识；②实事、实用、实得、实心及实证精神。这一精神形成了他的百科全书派风格；③务实精神。这一精神主要表现在活的社会改造上；④提倡诗文的主体性及个性。这一精神反对模仿和剽窃，强调诗文要表露真心和要有实用性。

以上所有精神都是辨别真伪，以求得严肃的真和诚这一阳明学精神为基础的。之所以说他在后期实学派中是起了先导作用的启蒙者，正是以他的这种“自治概念”上的精神为出发点的。大凡启蒙家都是以自由和自治为中心的。

早先，李贽也强调过自治，李睟光也指出：“严于自治，不论人过恶；笃于自信，不责人诚伪。”[①] 自治自信是启蒙家的根本。辨别诚伪是求真之大法。

> “海禽至微，犹识情伪，况人可以容伪乎？故言伪则人恶之，行伪则天弃之。”[②]

他就是这样抨击虚伪、寻找真实的。伪的反面是真，诚的反面是伪。他以真、诚为本来抨击假、伪、虚。他强调实心、实践、实功、实用、实得、务实，其目的是为了抨击伪，其书《条陈务实扎子》实际上就是抨击假道学的。

此外，邵宝还说：“我愿当一个真士夫而不愿当假道学家。”这是他的一句名言。在我看来，近世之士夫自认为自己是士夫。其实，其中真者不多，坐而论道者自认为自己是道学家，实际只是个假者而已[③]。这里，对假者、假道学家的抨击是为了求得真者和

---

① 参见《芝峰集·警语杂编》。

② 《芝峰集·剩说杂编上》。

③ 参见《芝峰类说》卷5，第19页。

真士夫。真和假的对立就是程朱后进学者及诚实、独知这一真者之间的对立。这一逻辑说它不是一真无假论就无法理解了。

一真无假是与诚相通的，因此，李睟光才把诚看得比什么都重要。他谈天是为了代替程朱的天理，他谈诚是为了代替居敬。这一点是值得注意的。

他的实事、实用、务实等是以诚哲学为其基础的。《采薪杂记》和《秉烛杂记》的基调都是有关“天”和“诚”的说明。

“天为生，可以当成德，天为自然，可以当成道。二者合一则为诚。因为诚就是圣，圣就是天。”①

《秉烛杂记》的基调中说：“通书认为圣是诚。可我认为，天道也是诚，圣人和天都是诚，因为诚是天道。”②

这种强调方法来自可以贯串天人的逻辑法则，即诚。

> “先儒曰：‘唐虞世时未见过诚字’，可是，允恭克让、温恭允塞、允执厥中的‘允’字都是诚字的意思”③。
>
> “圣化感人决非易事，究其原因，因其德盛诚才至极之故。”④

他对诚这样强调，其做法和王阳明以诚代敬的做法是一样的。

以天和人作为诚的两根支柱，这种思想又一次把白湖尹镌的事天和慎独展开了。到丁若镛时，把事天、戒慎、慎独作为克服性理学的理论并使其走向了集大成阶段。这一理论，后来发展成了朴齐家的天和诚意慎独学及金正喜的天和礼。对此，本文将在下面进行论述。

---

① 参见《芝峰集·卷24·采薪杂记》。
② 参见《秉烛杂记》第一章，《芝峰集》卷27。
③ 《芝峰集·剩说余编上》。
④ 《芝峰集·剩说余编上》。

4、个性主义的性灵文学

阳明学提倡尊重个性，李贽的《童心说》则对此表述得更加明确。到了追随阳明学的三袁的公安派时期，被称为“性灵文学”的个性文艺观则被确立起来了。他们不拘于义理，认为能发现性灵本质的诗文才算是真诗文，也才是真文学。同时，李贽还认为，不仅是古诗和先秦文章，就是六朝、今文、《西厢记》、《水浒传》等传奇小说也是童心发现之作，堪称古今之上品。因为公安派主张“独抒性灵，不拘格套”，即是说着重阐述天生优越的本性，不拘泥于旧的格式或规矩。可是，当时许筠还没有摄取公安派的想法，从他的文章中只可以看出受了先辈李贽《童心说》所表现出来的诗文观的很多影响的痕迹而已。可是，其后燕岩朴趾源的诗文也有明显的公安派的诗文观。这一点，在下面进行论述。

许筠尊重诗文的个性，他说：

“我的古诗虽接近于古诗，有人说它很逼真，但也只不过是在别人的屋檐底下盖房子，只是模仿，无贵可言。我的近体诗也达不到唐诗的水平。我虽有我的造就，但我最怕听我的诗和唐诗差不多，或和宋诗差不多，或说别人都喜欢模仿许子的诗之类的话，这种话真令人消受不起。”①

这番话正是说明许子追求的是个性诗，是许子发自内心的。这里不正隐藏着许子“独抒性灵，不拘格套”的精神吗？这也就是他的天赋所在啊！

此外，许筠的《诗辨》和《文说》与李贽的《童心说》似乎没有什么两样。

“现在诗论者最崇尚的是汉魏六朝的古诗，其次是盛唐玄宗、代宗时的诗，再次是苏东坡、陈师道的宋诗，都说自己可以取而代之。其实这不过是虚妄之谈。这些人只会模仿以上大家的表现手法和意思，只是一种变相剽窃而已，又有什么可自吹的。如果

---

① 参见《许筠全书·与李荪谷达》。

连这种做法都可以津津乐道的话，那还奢谈写诗的理论干什么?!诗 300 首有 300 首的风格，汉诗有汉诗的风格，魏晋六朝诗有魏晋六朝诗的风格，唐诗有唐诗的风格，苏东坡和陈师道的诗有苏陈的风格，各自有各自的特色，为什么要互相模仿，照人家的韵律写诗呢？他们各自自成一家才成为名诗并被后人推崇的”[1]。

自己的特色，即“个性”，因时代因人而异才能自成一家，拼读别人的文句，剽窃、抄袭、模仿、承袭旧的形式或格套不能算是个性，只有超越以上的框框所创作的诗才会有个性。时代与时代不一样，人与人不一样，住的地方也不一样，所以，应该从事实出发用日常用语表现作品，这样的作品才是有个性的作品。这一观点，和李贽在《童心说》中把白话文学的地位和经书一样看待的态度是没有什么两样的。

“庄子、司马迁、班固、韩退之、柳宗元、欧阳子、苏长公的文章为什么和日常用语有出入？依我看来，文字虽然朴素精深、奔放，大抵都是用当时的白话文写成的雅文，有点石成金之妙（下略）。正因为如此，左氏才成其为左氏，庄子才成其为庄子，司马迁和班固才成其为司马迁和班固，韩退之、柳宗元、欧阳修、苏轼才成其为韩退之、柳宗元、欧阳修和苏轼。他们不互相抄袭，而愿自成一家。”[2]

因人和时代的不同，各自用当时的日常用语进行表现，他们才成了名家。如果不表现个性，所写出来的文就不是文，诗就不是诗。拘泥于形式的死文或僵化的文章不成其为文章。

许筠对《三国志演义》、《水浒传》、《隋唐演义》、《五代残唐演义》、《西游记》等进行了评价，这种态度是和李贽把《西厢

① 参见《许筠全书·诗辨》。

② 《许筠全书·文说》。

记》、《忠义水浒传》等白话小说看得和经书一样有同等价值是相同的，同样也是童心的表露，是古今文章之上品。

“苟童心常存，则道理不行，闻见不立，无时不文，无人不文，无一样创制体格文字而非文者。”①

《童心说》中的这一主张就是许筠的主张，因此，日后郑东愈才说，“王阳明所说的致知，就是实现良知。”②

> “许筠在《惺叟诗话》中说，‘我国人写诗爱用白猿、翡翠鹧鸪作比，这是一种错误。’这话很对。写文作诗最忌讳的是假和妄，而我们国家犯这种错误的人很多，真应该警惕才是。日本人在诗中常用山水作比，如泰山、楚水、洛阳、长安、吴越、燕蜀等。日本本无黄莺、喜鹊，而在写景时却说莺鸣鹊噪；日本原无玄琴、琵琶，但在叙述时却说弹琴、鼓瑟（下略）；该国也无腰带，但却说锦带和玉佩。看了这些东西无法不叫人啼笑皆非。我们在笑日本人的同时自己却又重蹈覆辙，难道就不怕被中国人取笑吗？”③

这也可以说是许筠诗文精神的再发现吧。这种脉络在朴趾源、郑东愈身上也是可以找到的。

李睟光的诗文观也和这种观点有着相同的倾向，他尊重个人性情，强调诗文主体的个性。在这一点上，他是不亚于许筠的。

> “刘贡父说‘唐人作诗，依靠自己的实力深思熟虑，几十年才成为名家’，而最近人们作诗，不长期积累还想成为名家。这哪能不成为笑柄呢！”④

---

① 李贽：《童心说》。
② 郑东愈：《昼永编》下。
③ 同上。
④ 《芝峰类说·文部》。

“古人云‘诗言志’。我认为诗千炼才能成句，百炼才能成字。因为一诗吟成五百字句非耗费一生心神不行。作诗之难就可想而知了。”[①]

千锤百炼才能成一名句，深思久虑才能得诗之力作。剽窃为诗之大忌。

“诗崇尚内心自作。”[②]“诗源于德性，现于才情。‘人虽心声不同但人却有共性，因之可作诗之法，但难以学到神意’。这句话是对的。”[③]

诗出自性情，出自神意，依个人性情神意不同，表现的内容也不一样，决不是模仿或剽窃的产物。对性情神意的尊重是和对性灵的尊重互相相通的。南宋的杨万里（诚斋，1124—1206，江西派）和宋弁是主张这样的个性和自由文体的；在阳明学中，受李贽影响而建立起来的公安派袁宏道（1568—1610，中郎）三兄弟也形成了性灵主义派。

我国的成宗琛（听松，1493—1564）也被称为“养性灵”，赵圣期（拙修斋，1638—1687）被称为“真机发性灵”[④]。从赵的情况看，当他品评花月，有感于物情时便会“造次发咏，率尔成章者亦皆性灵之发，天机之动。”其弟赵亨期在对赵圣期的祭文中说“大篇小什，长句短律，亦莫非性灵之发，天机之动。”

权榘（屏谷，1672—1749）也说过“陶写性灵”。申大羽对阳明学派的李匡吕评价说，“其文发挥性灵，致冲远。”[⑤] 朴世堂

---

① 《芝峰类说·文部》。
② 同上。
③ 同上。
④ 参见《拙修·与洪生道长》。
⑤ 参见《宛丘遗集》中的《李参奉文集·序》。

(1629—1703）也说“抑人之性灵，不容尽泯。”[①] 李忠诩在《李参奉集·序》中说，“作者在作文章时，不用前人之模式，不拘泥于时世，声调含义深刻，色彩分明，文味雅而美，不愧为文之杰作。”这个评价和独抒性灵的袁宏道是一样的。

李建昌（1853—1898）当然不用说了，阮堂金正喜（1786—1856）也认为，“诗人总是尊从和自己性灵相近的东西，不会集中在一个方面。”[②] “有性灵和格调，诗道才能妙，……因为现在权敦仁的东南二诗已经具有了性灵和格调。”[③] 姜玮（秋琴，1820—1884）对金正喜诗评价道：

“秋翁的一缕香气，也首先是从五言诗体现出来的，性灵若有个性造诣，才可形成独妙之处。”金正喜门下的张之琬（枕雨堂，1806—1858）说，“诗者，陶写性灵之作也”[④]。又说“大概因为性灵与陶渊明、邵尧夫相距不远，所以才没有天机的成份吧。”[⑤] 其门下的崔瑆焕（于是斋）编了一个大部头的《性灵集》诗集，说，“近体诗是取得性灵的最近的东西。”又说“性灵集中谈性灵，只略谈格调，不论气魄”[⑥]。

郑寿铜也说，“性灵上笔端才能自由发挥，决不求体裁和追新风。”[⑦] 他又说，“最精当处出性灵，功夫不深性灵难得。”[⑧]

我感到，以上诸君都认为要自由发挥性灵，要自发地发挥个性。这一点和阳明左派的李贽及公安派不是没有关系的。

二、良知和实事求是的统一

梁得中（德村，1665—1742）是明斋尹拯（1629—1714）的

---

① 参见《西溪集·答南云路九万书》。
② 参见《阮堂集·杂识》。
③ 参见《阮堂集·题彝东南二诗后》。
④ 参见《枕雨堂集·卷3》。
⑤ 参见《枕雨堂集·自庵和陶邵集》。
⑥ 参见崔瑆焕著《性灵集·凡例》。
⑦ 参见《夏园诗抄·丁未腊月》。
⑧ 参见《夏园诗抄·作诗有感》。

门人，一开始他是从鹅川朴泰初那儿学习知识的。朴泰初称，"所谓知，不能行的知不为真知，行善是应该的事，恶应该抛弃。对这一点，只要是人，有谁能不知道呢？可是为善者少，为恶者多，因为他们的知不是真知之故。"[1] 他主张知行要合一。所以李建芳才说，"如果他真的喜欢漂亮的女色而讨厌丑恶，这便是真知，也就是知即行。"[2] 如果说主张知即行的朴泰初是梁得中的导师的话，他学的是阳明学，那么梁得中似乎就不可能不受阳明学的影响。

其后，梁又师承尹拯，通过他认识了朝鲜阳明学的集大成者郑齐斗，并研究起了柳馨远的《磻溪随录》。尹拯主要把着眼点放在学问要务实上，持"随处随分，体认天理"的态度。这和阳明的挚友湛甘泉（若水，1471—1560）的《随处体认天理》的观点有相似之处。因此梁得中才说"实事求是一切虚伪的对症之药。"这是以良知论作为心性的基本的一种态度。

正因为如此，李建芳才又说，"先生（指梁得中）之学更证明了天理人欲之辨，其基本就是立诚。"[3] 这句话无疑是说"以立诚为本"是阳明学的精髓。由此推之，梁得中的思想，一是强调实事求是，二是主张良知说。可是在这里已经用诚把实事求是理论化了，这里的"诚"和"良知"是统一的。

1、良知论

王阳明在对知行合一理论化的时候，说这个知就是良知，最后境界的致良知说就是良知的实现说。对此，梁得中对尹大源是这么解释良知说的：

"人皆有良知，故朱夫子补大学格致之说，莫不因其已知

---

① 参见《德村集·鹅川朴先生行状》。

② 参见《兰谷存稿·德村先生梁公墓碑》。

③ 同上。

之理而盖穷之。盖言其不待学问，本有良知也。”[1]

如上所述，良知是本来就有的，是天生的。不管学问多少，无论是谁都具有这个良知。说明良知，引用朱子学加以佐证。从这种说明良知的态度已经可以窥见他是阳朱阴王的立场了。

“记曰，‘当行吾所明，无行吾所疑’，盖言其学未至，见未透者，且从吾良知之明白无疑处，做得去也。”[2]

这里所说的“且从吾良知之明白无疑处”一语是说，相信良知出自自然，不疑心这是阳明学的精髓。若有良知之悟得学未至，见未透才不会造成妨碍。这句话，不用阳明学加以说明是无法说得明白的。

“凡人良知所共知之，不必学之至，见之透，而后知也。”[3]

这句话的意思是说，要真正悟得良知的话，“学未至”、“见未透”也就不会成其为障碍。王畿的“良知现成论”正是这个意思。因而，梁得中才又说，“把这种良知不作为自己的东西的人就是假人，其学问也就是伪学。假人、伪学不是别的，就是看他是不是以良知本有为基础，不以此为基础者就是假人、伪学。

“迷见之滞于一隅；不能自解者，不过欲因良心之所安，循良知之所及，就其明白无疑处，行人生日用之常事而

① 梁得中：《德村集·答尹大源书》。
② 《德村集·答尹大源书》。
③ 同上。
④ 《德村集·答尹大源书》。

已。”④

所谓良知就是指“滞于一隅”、“本有”的东西，对其完成和实践就是王畿所说的“现成良知”了。在眼面前的“现成良知”即是指人欲和去掉习气的手段，但人欲和去掉习气以后并不能使良知得到发挥，当良知自己相信自身的发展时，即使你“学未至”、“见未透”良知也会到达“明白无疑处”，若能在此处停留并安于此处的话，那就达到了良知的实现。因而，循良知之理而自然“顺而循之”的话，“就自有无限滋味”。

“天下之理，莫不有自然之平正路脉，顺而循之，即自有无限滋味。”①

这句话的意思是，天下之理就是良知，良知会自然发展的，我们从这里可以领略到无限的滋味。

“舍自己身心而奔走于外事，虚伪之风，积习恬安，辗转名利涂场（乱世之场之意——译者注）。”②

抛弃自己的本心，为名利而东奔西走，这样一来，虚伪就会越积越多，以至世俗化。若对此还感到心安理得，那么天下就会成为追名逐利的乱世之场了。自我良知，在哪儿忘掉自己的本心，虚伪就会滋长。要改掉这个虚伪，首先得找回自己的良心、实心。此种虚伪之风源自程朱学所说的“名利涂场化”。因而，“虚伪之风”名为“名利”和“奔走外事”而实指程朱末流门徒之所为。

2、实事求是论

梁得中卖力要使国政繁荣的东西就是实事求是。他曾向皇上直谏国之大计应是实事求是：

---

① 《德村集·登对筵话》。

② 参见《德村集·登对筵话》。

“孟子曾向齐宣王和梁惠王建议要把‘与民同乐’作为立志之标准，以我之见圣上也应该把‘实事求是’四个字作为今日立志之准则。”[1]

在这里，与“与民同乐”相对的政治理论是“实事求是”，这个实事求是是荡涤天下虚伪的根本武器。

“所谓实事系指人们在其职位上应该干的事，所谓求是系指每个人在自己职位上应该干好的那些事，在这里要去非而留是。要这样做，天下哪儿还会有虚伪可言呢?”[2]

实事是说在处事时要找到其当为性，求是就是要在是非之中经过慎择去非而留是。总之，实事求是就是要做好一切事物中的当为事，也就是在工作中求其诚而辨其是非，去非而留是。此种实事求是若不正确实践，虚伪之风就会越来越盛。对于这一点，他对河间献王的“修学好古，实事求是”是这么解释的：

“近来，虚伪之风很盛，上自公卿下至士林都为了达到个人目的而进行自我标榜，却没有人从自己的立场出发去想过一点点关于实事求是的事。汉史当谈及河间献王的行为时说他‘修学好古，实事求是。’这句话意思是说，对所有的事情都要从自身进行反省以求得真正的‘诚’。河间献王的盛德是用‘礼乐可兴’这四个字来表述的。这四个字不可小看，因为现在的虚伪之风实际上并不懂得实事求是的根本意思，只是在虚无上白费力气并将其引入歧途。”[3]

在并不懂实事求是的情况下，虚伪之风上自公卿下至士林无不盛行，因而，作者主张每个人都要从自身开始进行反省。

对这种十分盛行的虚伪，其纠正之法是什么呢?”也还是“实

---

① 参见《德村集·告归疏·辛亥》。

② 参见《德村集·辞召旨疏·辛亥》。

③ 参见《德村集·登对筵话》。

事求是"四个字[①]或者"凡事只求实事求是，虚伪之风将会止熄。"[②]"上下大小各安其职，各尽其责，在实事上下工夫并去求是。若一诚确立，则百法皆直。"[③]

如上所述，他反复强调了对虚伪的纠正只有实事求是。实事求是的根本是一诚。实事求是就是所说的真实，真实即诚，实事求是不是别的，就是诚。

"实事求是即所谓真实也。勿正勿助长即所谓无妄也。真实无妄即实心之淡然虚明，实理之浩静精微也"[④]

实心淡然虚明，实理浩静精微，这些东西才是真实无妄的诚。也就是说，实心、实理即是真正的诚，因而，实事求是才是实现诚的方法。

"实事求是一诚确立"，这是梁得中的话。

李建芳说，"德村的根本是一诚。这句话是以王阳明所说的'以诚意为主就是不必再添一个敬字，之所以只用诚意二字是因为它是学问的大头脑处'[⑤]为基础的。阳明认为，学问最根本的东西不是程朱的敬而是诚意和一诚。"

> "所假者，圣贤之义理；所凭者，吾君之宠灵；所耗者，一世之物力，而以之驰骛于虚伪之场。一则虚伪，二则虚伪，日出而作，无一处不虚伪。"[⑥]

无处不虚伪的士风，他们对实心、实事毫无心事，这就是程朱末流之徒的作风。

---

① 参见《德村集·辞召旨疏·辛亥》。
② 参见《德村集·辞召旨疏·庚戌》。
③ 参见《德村集·辞召旨疏·己酉》。
④ 参见《德村集·辞别谕召命疏·丁巳》。
⑤ 参见王阳明著《传习录》上。
⑥ 王阳明：《传习录·又辞疏上》。

他这种尖锐的批判眼光是从阳明那儿得到启迪的。

“无事时独知，有事时也独知。人若在独知处不知下工夫，只会和他人一起对知进行努力，那就只能成为伪，遇见君子后才会厌伪。这独知处即是诚之萌芽。这就是说善念恶念都没有就是虚假。一对百对，一错百错。这便是王霸、义利、诚伪，善恶之界线。从这里只要一立起来，此立处便是端本澄源，也就是立诚。”[1]

这也便是梁得中的一诚的确立。这里说的是王霸义利的区别，诚伪的严格区别，善恶的界线，因此，也就可以说是从实事、实心出发来抨击伪假。

梁得中不仅讲实事求是，而且认为利用厚生、开物成务等均属于诚之根源。此外，他还把柳馨远的《磻溪随录》向英祖推荐，并说，“若不搀入一丝私意，行至诚，勤磨练，不期而成，自然就会使国家平静。”[2]英祖回答说：“看来实事求是这句话是非常好的东西。我应该把这四个字挂在墙上，使我能够经常看见它。”说完遂命承旨官写好悬挂在大堂之上。

英祖用“实事求是”四个字代替了原来写的“荡平”二字。这样一来，良知和实事求是就形成了“诚”这一道德价值的基础。

“吾之心淡然虚明，易理之洁净精微，亦惟曰真实无妄而已。理则实理，心则实心，学则实学，事则实事，无一毫私伪参错于其间，则实心淡然虚明，而实理洁净精微矣。”[3]

---

① 王阳明：《传习录》上。
② 参见《德村集·己酉正月五日对筵》。
③ 《德村集·辞别谕召命疏·丁巳》。

我心易理真实无妄，以诚为本，心和理在“诚”上得到了统一。此诚心即良知、实心。以此为基础，实理、实事、实学才得以成立。这里容不得一丝一毫的虚伪。良心、良知和实事求是的实学是以“诚”之道德为原理在内心深处相交的。这种传统在陆王的“尊德性”、“诚为主”的脉络上得到了体现。良知和实事求是也是以诚为其基本点的。我认为这也可以说是梁得中的一个特点吧。

三、北学派对阳明学的折衷态度

我们可以从北学派，即利用厚生为旗帜的洪大容、朴趾源、朴齐家身上发现实学和阳明学的折衷思想。

其一，洪大容和朴趾源两个人的共同点是采取主气说。洪大容说：

> “太虚寥廓，充塞者气也，无内无外，无始无终，积气汪洋，周布虚空，旋转停住，所谓地月日星是也。”①

其意是说，由于充满宇宙的气的运动，才产生了地、月、日、星等所有自然现象。朴趾源也说：

> “万物之生，何莫非气也。天地大器也，所盈者气，则所以充之者理也。阴阳相荡，理在其中，气而包之，如桃怀核。”②

从以上观点看，无庸置疑，他们就是主气论者。因为他们都是李珥系统的学者，自然主张的是主气说了。王阳明在谈到存在问题时，也主张气哲学，他说，“太极生生即阴阳生生”，“一气流

---

① 洪大容：《湛轩集·毉山问答》。

② 朴趾源：《燕岩集·答任亨五论原道书》。

通的"[①]。此外，阳明学派的念台刘宗周（1578—1645）也说，"盈天地间一气也，气即理也。"[②] 从这里，不难看出阳明学派主张的是气哲学。其中，只有朴齐家对理啊气啊的理气学没有表示丝毫的关心，说天是"莫之然而然者"，人是"知其然而为之者"，用天、人来代替理、气。所以，他才和丁若镛一起拒绝了宋明理学，包容了向原始儒学的回归性。

其二，郑寅普认为，洪大容的《毉山问答》的虚实论和阳明的拔本塞源论自成表里之关系（《阳明学演论》），郑齐斗的《存言》和洪大容的《问答》都揭示了一个"实"字。洪大容从内心深处喜欢阳明学，扶植正学，排斥邪说，救世之"仁"，保身之"哲"都来自于矜心、胜心、权心和利心，不过是一种虚，因而他主张要有实心。贯串这一问答的一贯精神是万物一体论。拔本塞源论本是从万物一体论来的。阳明的拔本塞源论有两个侧面：

一、认为是哲学的宗教一体论，良知是造化的精灵。此精灵生天地育鬼神，一切都来自于此。这真的不是和万物对立的东西而是本源性的。良知是草木瓦石之良知，天地万物本为一体。因而，风雨、雷电、日月、星辰、禽兽、草木、山川、土石等本来和人是一体的，这就是宇宙一体论。二，从社会一体论的观念出发，认为要通过学校教育因才施教。人的价值不能以身分来定，也不是要用学校教育的普及来定士这一阶层，而要提倡对农工商进行分工。这样的人类平等观和经世致用论是一脉相承的，也可以说是阳明的个性主义、自由主义的发展吧。

洪大容在《林下经验》中所主张的要去掉身分恶习，万民皆劳就是社会一体论。在后期实学派中，洪大容教育制度改革的特殊之处，是他主张教育的机会均等和实力本位及实力人物的培养，因而提出了四民平等思想。这就是阳明的"拔本塞源论"的教育

---

① 参见王阳明著《传习录》。

② 参见《刘子全书·学言》。

说。这种封建的身分制度的打破，就是革新的社会改造论。

其三，现在再具体看一下洪大容的“实”，就可以知道它是更进一步地发展了阳明学的一真无假论。洪大容之所以要强调实心、实事、实功，是受了他的导师美湖金元行的影响。《祭美湖金先生文》中说：

“窃尝闻，问学在实心，施为在实事，以实心做实事，过可寡而业可成。”①

洪大容在《周易辨疑》中说：

“实者贤也，不言贤而言实者，见贤者之所以为贤，只诚实而已。”②

实者虽为贤，但之所以首先要谈实，因为人只有诚实才会贤。实就是诚实，实心、实事、实功都是以诚实为其根本的。因而，这个“实”才是“朱门之末，诸儒汨之，崇其业而忘其真，习其言而失其意”的实。虽然，朱子学的后进学者们装作很崇尚自己的工作，但却忘了真，只知道细枝末叶而忘了其本意。这不是真，而是伪和虚。

他所说的“实”、“真”正是针对朱子学后进学者的虚和伪的。再进一步看，真正的学问要体和用兼备。

“正心诚意，固学与行之体也，开物成务，非学与行之用乎？揖让升降，固开物成务之急务，律历算数，钱谷甲兵，岂

---

① 《湛轩书·内集·祭美湖金先生文》。
② 《湛轩书·内集·三经问辨》。

非开物成务之大端乎？”①

与虚学相对立的实学，包括道德学、自然科学、经济、军事，其“大同说”可以归结到万物一体说上去。可是，洪大容所主张的主敬和“即物穷理”并不是阳明学，而是程朱式的思想，因而，其思想的本质也可以说是“会通六经，折衷于程朱”吧。

四、朴趾源的文学思想

前面已经说过，朴趾源主张主气说。从他的汉文小说《两班传》、《许生传》、《虎叱》、《广文者传》、《马驵传》、《金神仙传》等可以看出和阳明左派何心隐、李贽、三袁的公安派有着相同的文艺精神。

其一，在“五伦”中把信作为最根本的东西，在这一点上和何心隐是一样的。朴趾源在《马驵传》自序中说：

“把信放在五伦的最后边决不是把它放在最低位置，这就像土在五行最末尾但一年四季不管哪儿都离不开土一样，因为不管父子怎样有亲，君臣怎样有义，夫妇怎样有别，长幼怎样有序，但朋友没有信却是不成的。而且，就是五伦都乱了序的时候，只要有“信”在，它就可以矫正过来。因此，别看信在最末尾，但实际上它是统管前四个的。”②

如上所述，朋友的有信相当于五行中的土，它是统管其他四伦的。他这一逻辑的基本点是从何心隐、梁汝元那儿开始的。因此，李贽才说：

① 《湛轩书·内集》。
② 《热河日记》。

“人伦有五，公舍其四，而独置身于师友圣贤之间。”[1]

这里的“师友圣贤之间”指的就是“信”。

抛弃纵的亲、义、别、序这一身分主义的伦理法则，只强调横的伦理法则“信”，这是梁汝元的主张，他把它当成自己所创造的“会”的伦理法则。朴趾源把横的伦理法则“信”作为基本的东西，这反映了他的民主平等意识。小说《许生传》所描写的内容和梁汝元的“会”的理想是一样的，所不同的是他把空想世界描写到了国外。这也是把“信”作为根本思想的一例。《广文者传》主要着眼于男女平等和人道主义，即，不光是男子好色，女子也好色。文中说，主人公认为自己长得丑，无法和女子相爱。在这里，以老童男而告终结的广文的心和行为是一种尊重女权的思想。这一点和李贽所说的“不能说男子长见，女子短见，实际上既有长见的女子也有短见的男子”[2] 的观点没有什么两样。

其二，朴趾源通过汉文小说，抨击和揭露了伪道学者的虚伪性，他在小说《两班传》的序言中说：

“现在所谓的儒生并不用心于名节，却把没有实在内容的门阀作为奇货，对世德进行买卖，这和那些商人相比又能好到什么地方呢？所以我才写了这本《两班传》”[3]。

作者在这本小说中借一个买到两班称号的富户说，“哎，算了吧，我真太莽撞了，你们还不如把我当成贼算了。”这句话的意思无非是说，所谓的“两班”不过是吃贱民的肉、喝贱民的血的盗贼而已。他针对这一社会矛盾进行了果敢的揭露和抨击。

在《许生传》中，主人公对李浣大将说：“能让皇上去三顾茅庐吗？能把宗室之女嫁给明朝兵将为妾，叫功臣们腾出房子来让

---

① 李贽：《焚书·何心隐论》。

② 李贽：《焚书》。

③ 这本书是写有两班称号的富户对这一称号进行买卖的情况。——译者注

他们去住？能让知识分子剃了头穿上中国人的衣服去参加宾贡科考试吗？让小民潜入江南地方去探清虚实，并让他们和那里的绿林好汉相勾结吗？”李浣说哪一个都不能。这一质问充分揭露了当时执政者的无能和虚伪。

《金神仙传》也是揭露仙和佛的伪学性的，《虎叱》更是揭露了伪道学者、假烈女的丑态，这些东西都是充满了伪和假的。大虎对北郭先生说“儒者臭”，这正是对伪道学和假道学的抨击。另外，“儒者谀”也说的是假儒。对于假儒，李贽活灵活现地揭露了他的丑态：

“彼以为周、程、张、朱者，皆口谈道德，而心存高官，志在巨富。”① “阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘然也。”② “一旦有警，则面面相觑，绝无人色。”③

这种揭露假道学、伪道学者的精神正是朴趾源小说的基本精神。李贽也认为，文学家就是揭露假的，弘扬真的。

“盖其人既假，则无所不假矣，由是而以假言与假人言，则假人喜，以假事与假人道，则假人喜，以假文与假人谈，则假人喜。无所不假，则无所不喜。满场是假，矮人何辩也。”④

这种主张无疑是说，揭露假人、假文、伪善，显露“绝假纯真”的本心、童心，这才是文学。对朴趾源的小说，如果不能理解其童心，就无法正确理解它的基本精神。

---

① 《焚书·又与焦弱侯》。
② 《续焚书·三教归儒说》。
③ 《焚书·因记往事》。
④ 《焚书·童心说》。

第三，他反对仿古文，使用了不少俗语、谚语，与文体拨乱理正相抵触的理由也是因为他反对拟古文辞的缘故。

朴趾源在《赠左苏山人》中提出了如下主张，这一主张和李贽的《童心说》是一致的：

> “诗何必古选，文何必先秦，降而为六朝，变而为近体，又变而为传奇，变而为院本，为杂剧，为西厢曲，为水浒传，为今之举事业，皆古今至文，不可得而时势先后论也。故吾因是而感于童心者之自文也，更说什么六经，更说什么论语、孟子。”①

> “文则必欲准于秦汉，诗则必欲准于盛唐，剿袭模拟，影响步趋，见人有一语不相肖者，则共指以为野狐外道，曾不知文准秦汉矣。秦汉人，曷尝字字准六经欤，诗准盛唐矣。盛唐人，曷尝字字准汉魏欤。秦汉而学六经，岂复有秦汉之文；盛唐而学汉魏，岂复有盛唐之诗。惟夫工有外降而法不相沿，各极其变，各究其趣，所以可贵。原不可以优劣论也。”②

他们之所以会把白话文学作为古今的至文，其原因在于许筠主张用日常用语进行表现，而朴趾源在行文时则不避俗字和谚语。朴山如在评论朴趾源的文章时则说：“文章虽优，但因喜稗官奇书，我担心从此时起古文是不是会得到振兴。”

可是，公安派三袁之一的袁宏道却主张“文章依时而有高下。文难以让人一字一句去学，随时代和人物不同，文章也应有所变化。这种想法和朴趾源的《赠左苏山人》的文章论的观点是完全一致的。

---

① 《焚书·童心说》。

② 袁中郎宏道：《叙小修诗》。

五、朴齐家的慎独学

楚亭朴齐家曾和丁若镛一起校正过《史记英选》，两人之间又有过书信来往。因此，他们两个人在学问上不可能没有过切磋。丁若镛继承了尹镌、权哲身的事天、畏天、敬天思想，主张事天。朴齐家也得到“天”，但没谈过理气。他还继承了尹镌的孝悌说。权哲身和丁若镛把明德和仁称之为孝悌慈，一贯的道只是为一恕字，力图尽量用慎独和谨独接近原始儒学。朴齐家是《北学议》的作者，他与北学派的中心人物洪大容、朴趾源一起形成了利用厚生学派。

前面已经说过，洪大容、朴趾源采取主气说，只有朴齐家无视理气论，和丁若镛一样用“天”来代替这一观念。这种见解，李晬光、许筠、尹镌、权哲身、丁若镛、朴齐家、金正喜等都是一样的。

朴齐家从慎独中去求学问的根本，这一点和阳明右派最后一个宗师刘宗周的诚意慎独学是无法相比的，但和尹鑴、丁若镛却是一脉相承的。

> “古人为什么不去求理呢，因为理学这一名称是从宋代开始的。他们先于诚意而求物理。初学的年轻后生侈谈性命，其原因是因为受到了晋代的清谈和诽谤的影响。老庄的玄言为什么不会成为至理，是因为它不实用而已。”①

这种观点重视诚意和实用，而理学、清谈、老庄则达不到实用，因而他反对重视物理而轻视诚意。

> “心者，意之全体，故诚意在正心之先。意者，自内

① 《贞蕤文集·答书》。

而发，故慎其独。”①

他还强调要把诚意和慎独作为根本。

“学者之事，虽万端思量，莫有先于慎独。无慎独，则虽治国平天下，皆假也。”②

由此可以看出，诚意、慎独为百事之根本。下面，我们把它和蕺山刘宗周的诚意慎独学比较一下。

黄宗羲说，“先生（指刘宗周）之学以慎独为其宗旨，对诚意之论最精。”刘说，“君子之学只专慎独。”③“学问首先要辨别诚和伪，若不立足于诚和伪，就是习修千遍万遍也是禽兽路上之人。”④。这和朴齐家所说的“非慎独皆假”的想法是一样的。

“夫莫之然而然者，天也。知其然而为之者，人也。天人之间，亦必有其分矣，则际也者，分也，合内外之道也。”⑤

朴齐家的“莫之然而然者”说的就是朱子的“所以然之故”的理。“知其然而为之者”说的就是“所当然之则”。金正喜的“圣学即理学”，也就是“克服朱子学思潮”的意思。从朴齐家取《古本大学》一说看，他对阳明学的折衷观点就更加跃然纸上了。

---

① 《贞蕤文集·答书》。
② 同上。
③ 参见刘宗周著《来学问答》。
④ 参见《蕺山会语》。
⑤ 《贞蕤集·炯庵先生诗集序》。

第五章　阳明学的确立

朝鲜阳明学派的确立完全凭借郑齐斗一人之力。但是日本的渡部学教授却说："在朝鲜并没有确立阳明学。"[①] 果真是这样的吗?郑齐斗在江华如同孤岛上的灯火一样阐明了阳明良知说以后，阳明学就像萤火一样光彩熠熠，绵绵不绝地延续到了今天。

朝鲜阳明学得以树立起来的社会背景是：一、从朝鲜朝初期开始发展起来的朝鲜程朱学最后陷入学者之间关于理气的空洞争论，成为不会对现实生活带来很大益处的僵硬的化石，缺乏朝气蓬勃的实践生命力和创造力。二、以程朱道学名义为屏障的伪学、假人、假义论到处泛滥，没有自信感，使程朱学成了一枚名利和私欲的图章，在全国失去了影响力。

朝鲜学界的沉寂是一个严重问题。对此郑齐斗写道："至于今日之说者，则不是学朱子。直是假托朱子，不是假托朱子，直是附会朱子，以就其意，挟朱子而作之威，济其私。"[②]

这样假托朱子之名牵强附会以满足自己的私心私利，正是当时学界的实际情况。对此予以抨击的不仅仅是郑齐斗，尹拯也曾这样慨叹："在文章言论中根本没有晦翁没有说过的话。如果没有晦翁的话，其主张也就不可信了。但是对照实际分析，或者也只不过是空有名目，内容必有相悖之处；或者前面写自己的想法，后面以晦翁的话来重复引证。严重的几乎到了挟天子以令诸侯的地步。因此人们虽然表面上不公开反对，但内心却并不诚服。他

---

① 参见朝鲜史研究会编《朝鲜史入门》。

② 参见《霞谷集·存言·下》。

（宋时烈）的文章就有这种情况。”①

对“挟天子以令诸侯”的假朱子学者，朱子的假忠党的揭露使朝鲜学界的真实情况暴露在光天化日之下。学界中自觉的一脉开始萌芽。许筠和李晬光在先，朴世堂、尹镌在后，开始部分吸收阳明学，到张维和崔鸣吉时阳明学已大放光彩，开始出现学术思想上的开放志向。尹镌原本不受程朱学的束缚，对朱子的观点进行过自由批判。他一方面接受了朱子修正主义者罗钦顺的人心道心说，同时对阳明学搞起了折衷，反对朱子教条主义。

“大学图”采用了《古本大学》经文“大学之道，在明道德，在亲民，在止于至善”，认为“亲民”是正确的，“明道德”则是全面或根本，“做学问要遵循四项原则，求道的人应该牢记。一是畏天，二是亲民，三是尚志，四是取善。”②，其中就提到了亲民。朴世堂的观点也是阳明学的折衷。郑齐斗与尹拯有姻亲关系，朴世堂的堂兄又是尹拯的姐夫之兄，朴泰辅则是他的养子。尹镌、朴世堂、尹拯等人的新学风是通过树立郑齐斗的阳明学而形成的。这是一种对由知性和远大理想的挚爱所包容的普遍开放社会的向往。

一、生之气说

郑齐斗的观点是主气说，他反对朱子的“理”，把这种“理”称为“物理”：“以气为条理者，盖物理是耳”③。认为如把物理称为“理”，则不过是空虚的如同枯木死灰般的东西。

“朱子以其所有条通者，谓之理，虽何以谓之该通于事物，然而是即不过在物之虚条空道耳”④。

他认为不能把空虚的条道称为“理”：“朱子则以气道之条路者，为之理。气道之条路者，无生理、无实体，与死物同其体焉。

① 参见《明斋遗稿·别卷3·拟与怀川书》。
② 参见《白湖全书·辛巳孟冬书》。
③ 参见《霞谷集·存言·上·睿照明睿说》。
④ 参见《霞谷集·存言·上·睿照明睿说》。

苟其理者，不在于人心神明，而只是虚条，则彼枯木死灰之物，亦可以与人心神明同其性道而可以谓之大本性体者欤，可以谓之人性，犹木之性，木之理，犹心之理欤”[①]。其意是说，朱子气道的条路指的是把气的根源称为“理”，而如果把气的根源仅仅称作“理”，则不过指的死物和虚无，就如同没有生命的枯木死灰般的东西。心的神明所存在的内在的理被称之为“理”。在这里郑齐斗全面否定了朱子学的理气概念。

崔锡鼎主张“孔门中没有‘致良知’三字。”郑齐斗对此反驳说，“即物穷理之语，未知见于何经，孔孟之书，既无见也，程门亦尝疑之”[②]。

朱子的“即物穷理”一语在以前的经典著作中没有出现过，在孔孟的书中也没有，程子的门下也对这句话怀疑过。因此“理”不是像朱子所说的物理之理，而是心中的理，是人心的神明，是灵明所产生的理，因此将心气的灵通途径称之为“理”。如是他所说的“理”就是指的生理、人心的神明、灵通，即心气的灵明称作理。如果不过指的是“所以然”，那不是说人性和木性必须同质、木理和心理也必须同质吗？

“凡气之有条通，亦是此理，以其灵通者，实有是条通故也，然若其气道之条通已者，则虽其无灵通，而至粗顽者，亦皆有之。盖有物则皆有之矣。但是为其各物之条贯而已，非所以为统体本领之宗主者也。”[③] 由此可知，从根本上说来，郑齐斗所说的天理和生理指的是良知和灵通性。

“阳明的良知即所谓天理”[④]。

显然良知即是天理和生理，但是理和气是一体。

---

① 参见《霞谷集·存言上·睿照明睿说》。
② 参见《霞谷集·答崔之女和书》。
③ 参见《存言上·睿照明睿说》。
④ 参见《霞谷集·与闵彦晖论术言正书》。

"气亦理，理亦气，性亦情，情亦性"[1]。这种逻辑即是相即一体。它来自于体用相即观的学说。因此王阳明说："对体言即，用就在于体，对用言即，体就在于用，对此可称为体用一源"[2]。

"即体而用在体，即用而体在用"称为"相即"，它来自于"体用一源"观。这种逻辑归结为理气相即、性情相即的一体概念。

濂溪周敦颐和程子说，"太极阴阳动静相生，阴阳无始，动静无端，此天道之生生不息也，岂独其气生生不息，而其神生生不息也，……岂独其血气生生不息，而其良知生生不息也。此乃性体也。"[3]

太极、气、神和良知都以生生不息为其机能。由于"生生不息"也称为仁理，他曾说："凡次生道不息，即所谓仁理也。"[4]

郑齐斗又说："发者气也（非气无所发）。发之者理也（非理无能发）。"支持李珥的"所以发者理（非理无所发）"[5]说，反对李滉的气有限说。

他反对李滉对南彦经所说的"静时由于气还没有发生作用，理仍处在自在状态"，认为没有完全纯粹的理，理与气经常同在，他支持南彦经的气无限说："很显然，理不是静时才有，动时没有，气也不是静时没有，动时才有。"[6]如果按李滉的主张，"因为气是有限的，那就只有活动的地方它才可能存在。动静永远处于不停顿的循环之中，这也不外乎是阴阳两气的造化"。郑齐斗对南彦经的这些观点表示赞同，认为"南时甫的话虽然说得不很清楚，但大略或者多少觉到了理气合一便奥妙无穷的真谛。"并认为李滉的主张不够妥当。

---

① 参见《存言》中。
② 参见《传习录》上。
③ 参见《存言》中。
④ 同上书。
⑤ 参见《霞谷集·存言上·生理虚势说》。
⑥ 参见《存言》上。

“如见其理不出于此心，理气非二，则虽曰气未用事，其气之未尝纯正净洁，而病根藏在，不可以其未用事也，而直以谓之礼体也明矣”[①]。

郑齐斗就是这样把理或“理气非二”都由“此心”讲出，强调说不是指“此心”外的理或“理气非二”。

因此，生命的无限元气的灵通之处也就是郑齐斗的理，符合主气说。它不仅是存在论的气，而且是人心神明上的生命元气，因此其理气不存在于心外。所以他说过“气者心包气膜”[②] 的话。

二、生之理说

郑齐斗把朱子的理称作物理，把它规定为虚条、死理，如同枯木死灰般的东西。相反，他把灵通性称作生命的本质的理——生理、生道和生气，把它规定为生生不息的生命力。

他批判朱子的理是指的物理，这与我们道德实践的理没有关系。他还以易的“天地之大德曰生”或程明道的“生之谓性”为依据提出上述主张。

“一团生气之元，一点灵昭之精，其一个生理（即精神生气为一身生理）者，宅窍于方寸，团团于中极，其植根在肾，开华在面，而其充即满于一身，弥乎天地，其灵通不测，妙用不穷，可以主宰万理，真所谓周流六虚变动不居也。其为体也，实有粹然本有之衷，莫不各有所则，此即为其生身命根，所谓性也。只以其生理，则曰生之谓性，所谓天地之大德曰生，惟以其本有之衷，故曰性善，所谓天命之谓性，谓道者其实一也”。“万事万理，皆由此出焉，人之皆可以尧舜者，即以此也，老氏之不死，释氏之不灭，亦皆以此也，凡

① 《存言上·太极主静中庸未发说》。
② 参见《存言上·道原》。

夫之贪利殉欲，亦出于此。而以其掩弊也，禽兽之各一其性，亦得于此，而持其一端也，此即生身命根，所谓天地之大德曰生然，惟其本有之衷，为之命元，故有不则乎此也，则生亦有所不取，利亦有所不居。”[1]。

生理即一团生气之元，一点灵昭之精。生气的根源融合智慧精华即是生理。因此他在自注中说精神和生气即为身体的生理。

这就是生命力，从宇宙论看来，是宇宙中周流不息的存在，是一切生命的根源，也是道德的源泉，不会死亡，也不会消灭。

他在《存言》中说：“元精即真阴之体，元神即真阳之灵。”在自注中又说“元气是真阳之气，元精是真阴之精”。“大气和元神稳健地维护着活泼的生命，它充满空间没有穷尽，奥妙无边。它的流动和变化永不停息，是天之体，命之源。”[2] 这样，生命或者真阳真阴（精神）即所谓天之体，生理不是冷漠的理法、条理和所以然，而是活泼、流动，生生不已的活泼的生命力。

因此他所说的“性是生的理”[3]，“理性不过是指生理罢了。”[4]“性即理的体，生的主，天的元，人的命，诸极之纲，万有之宗。亦即所谓命、性、神、心”[5]“生之理就是性、人心的生理”[6] 等等把王阳明所说的“这性之生理，使谓之仁，这性之生理，发在目便会视，发在耳便会听，发在口便会言，发在四肢便会动，都只是那天理”[7] 中的“生理”深化发展了。如再上溯一步，宋末的黄震说：“如果把道看作是独立的事物，就会成为超越天地，断绝生理的‘生理’”。因此，郑齐斗说，“仁是生理的主，能够发生之事

---

① 《存言上·一点生理说》。
② 同上书。
③ 参见《存言》中。
④ 参见《存言》上。
⑤ 参见《存言》中。
⑥ 参见《存言》下。
⑦ 参见《王文成公全书·传习录·上》。

物。"[1] 也就是"所谓性、德、仁。"由于道德的主体，生生不息的德和仁的原因，生理才成为宇宙生成的命根。然而其中所说的"衷"如称作良知也很恰当。因为郑齐斗的"衷"讲的生理即为生理，是天生的衷，是明德，是自身本来就有的良知。

"性者，天降之衷，明德也，自有之良也，有是生之德，为物之则者也，故曰明德，曰降衷，故曰良知良能，故曰秉彝，自有之中，故曰天地之中，生生一理于穆流行者，性之源也。"[2]

衷是指原本就有的衷为中，为明德、物则、良知和良能。

"生之质则血气也，不可以言性，生之体即理也，固所谓性也。生气之中，理体存焉。"[3]

由此看来，生气中存在理体，这就是生理，因此，生命力的活动就是生气，生气的灵通性就是生理。

三、良知说

阳明学被称为心学或良知学。郑齐斗坚决主张"心即理"，良知即是天理，天理就是心。这样，他们所称的理不是客观外物的法则，不是从牛、马、鸡、狗等外物那里去寻找，而是自己的心所找到的东西。

"良知之学，以其所以然、所当然之理，物所各有者，以其源皆出于心也，即由心而为本。"[4]

① 参见《存言》中。
② 《存言》下。
③ 《存言上·理说》。
④ 《存言》中。

朱子学的“所以然、所当然”之理，良知学中认为是由于心才出现的，即由心之理。换言之，不是客观事物的所以然、所当然，而是主观的心里内在的所以然、所当然。这是由客观回到主观的理，因此理便不是牛、马、鸡、狗之理。

> “所谓真至之意，天理之正，果在乎马牛鸡犬而可求邪，故天地万物，凡可与于人事者，其理元未尝有一切之定在物上，人可得以学之也。其逐件条制随时命物实惟在于吾之一心，岂有外于心而他求之理哉。”①

在这里郑齐斗否定了朱子的“即物穷理”，说明了“心即理”。他说“良知即亦生道也，良知即是恻隐之心之体，惟其能恻隐，故谓之良知耳”。② 在这里郑齐斗将良知称为“生道”或“心体”，“心体”即是良知。对此他作了如下说明：

> “王文成初时，只以去人欲存天理。省察克治，申申语人，至晚年乃提出良知二字，以为心体，天理难以语人，今良知字一言之下，洞见全体，此本是究竟语，与人言不得，已一口说尽，可惜学者不用功，反作一光景看了云云，盖良知指其全体体段而言者也。”③

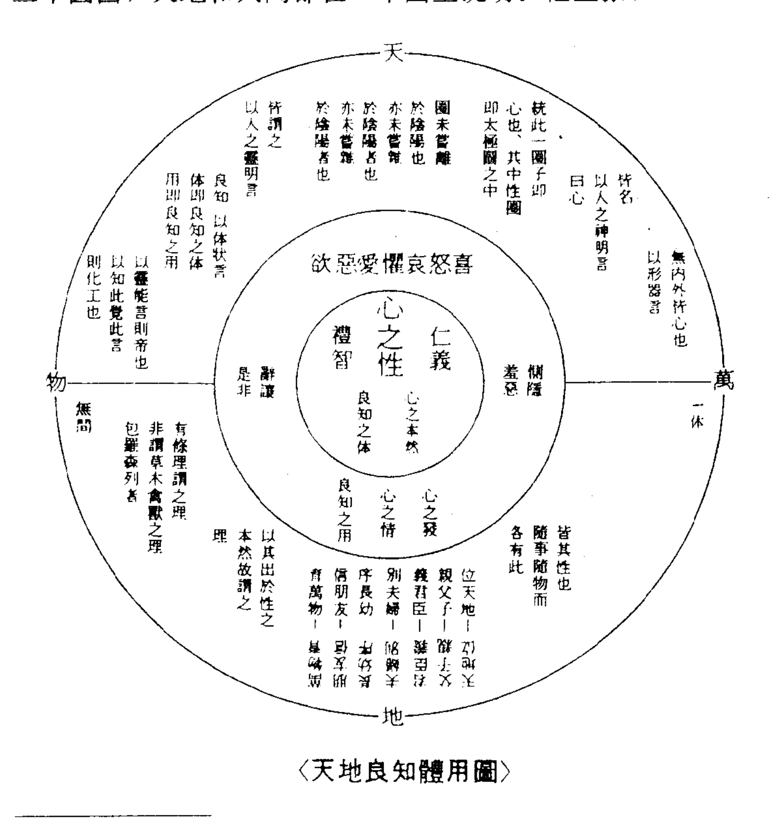
这段话说明了阳明学的根本就是良知二字，因此，良知终于扩大到了宇宙论：“如天地之能流行发育，万物之能化化生生，无非其良知良能，自然之理，无非是此体也。”④ 认为天地万物的化

---

① 《霞谷集·与闵彦晖论辨言正术书》。
② 参见《霞谷集·答闵诚斋书》。
③ 参见同上书。
④ 参见同上书。

生发育是良知良能，自然之理亦是良知为体，由于这种主张将宇宙原理称为良知，故也可称之为宇宙论的良知说。流行发育、化化生生的良知即是宇宙的原理。

对诚斋闵以升送来的良知图，郑齐斗认为它不是阳明的原意，他说：“炫以鄙所见一圈子，别为奉呈，且分注其良知云者。”①“贵帖中两图，其良知一图，似非尽口于本旨，以鄙见，又作图以奉览。”② 郑齐斗的良知图就是“良知体用图”。（如图）图中画有三个圆圈，天地和人间都在一个圈里说明。他主张：



〈天地良知體用圖〉

① 参见《霞谷集·答闵诚斋书》。

② 参见《霞谷集·答闵诚斋书》。

"统此一圈子，即心也，其中性圈，即太极图之中圈，未尝离于阴阳也，亦未尝离于阴阳者也。皆谓之以人之灵明言，良知。"①

他把天地万物都称作一个良知，是以"心即理"作为根据的。

中心的"心之性圈"的内容是仁义礼智，但又说明这是心的本然，是良知之体。围绕"心之性圈"的"心之情圈"包含七情和四端的内容，但又说明这是心之发和良知之用。把这两个圈再一次围绕起来的是"万物一体无间圈"，分为上下两部分。三层圈合起来构成"天地良知体用图"。

"万物一体无间圈"的上半部"不论内外全是心，指的是形器，如指的体状，则体即是良知之体，用即是良知之用。谈到灵昭即是帝，谈到知觉即为化工。"

图的下半部的"一体无间"全部指的良知之性，事物各有自身条理，称为理，由于是性的本然所产生，故称为理，不是草木禽兽的理。理包罗了森列的一切，称之为"一体无间"。将"位天地"、"育万物"的内容定为父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信的所谓"五常"。上述说明概括为"天地万物即是良知的体和用。这可以说是良知的哲学宇宙论。宇宙的本体是良知，宇宙的所有现象也是良知的用。根据郑齐斗的说明：

1、良知图就是所谓"心即理"。因为理系心所有，故称作心即理。又因为理由性的本义产生，故称为天理。这种理不是鸟兽和草木的理。

2、良知就其灵明的本体来说就是帝。就其知觉的用来说就是化工（原文如此——译者注），即以一心来说明。因此心即理同天即道是同一个意思。

---

① 《霞谷集·答闵诚斋书》。

3、乐记的静性、感动和“物至知知”的前一知字指的体（心原本聪慧），后一知字指的用（能发于物而知觉）。他指出体即良知，是心的本体即未发之中，指出用即良知，是知善知恶。但这是一种良知。如同火的光芒，照耀是用，而光芒是同样的。因此以一种良知统一起来。

4、太极和阴阳不分离[①]，因此虽称作良知的体用，二者也是联系在一起的。郑齐斗说过，王阳明“以心为理即良知也，心之良知为体，凡事物作用为用，而为事物之理，理皆具于心，心自有良知，未有不知之理，但汩于私欲，故有昏愚者，致良知，复其性，穷心之理，尽心之性，则于五伦于心性于事物，无非无理，是故有体用而无内外无粗细，故明德与亲民一而无分，知与行合一，……以天地为一体，天下为一家，虽欲不治不可得也。”[②] 这种观念即是心即理、良知体用及明德亲民本末说，直到知行合一、天地一体和天下一家讲的全是诚意两个字。这就是阳明学的总论。也可以说明“体即良知之体，用即良知之用，宁复有超然于体用之外乎。”[③] 的深化。

但在郑齐斗的晚年（83岁）也觉察到阳明学的弊端：“余观阳明集，其道有简要而甚精者，心深欣会而好之，辛亥六月适往东湖宿焉，梦中忽思得王氏致良知之学，甚精，抑其蔽，或有任情纵欲之患。”[④]

由此可见，他对阳明学的长处和短处已有透彻的认识，并预测到会有主张“任情纵欲”的李贽、焦竑等出现。这说明他意识到自己过于相信了阳明学的缺点。情欲虽是人生的原动力，但是如果纵欲反而会导致毁灭，因此需要控制能力，生活中要讲道德。

---

① 参见《霞谷集·答闵诚斋书》。》

② 参见《存言》下。

③ 参见《答陆原静书》。

④ 参见《存言》下。

四、至善说

据说阳明在《天泉证道》中有“无善无恶，心之体”等四句名言。刘宗周和黄宗羲认为这并非阳明的真训。但郑齐斗却一再讲述了无善无恶的真谛：“无善恶云者，言其至善，由乎自然，动以其天，无一毫作为为善者，乃是至善也。其元无所有云者，如大学所谓有所好乐有所忿悖等件，凡如喜怒哀乐等，系累染着，元无所有，方是所谓至善。”[①] 至善就是这样无善无恶，完全出乎天籁。不受喜怒哀乐之累，不受感染的良知就是至善。并且说善恶没有一定的形态。

“以其循木然之理者，谓善，动于气而用事者，谓恶，其行虽善苟有动于气，则非善之木也，故善不可以一定为善，故不过以循理者谓之至善，性善而已。”[②] 他把善恶分为“循理”和“动于气”，断定恶的起因是“动于气”，循理本身就是至善和性善。他还说，“天命是至善”，“至善者，其目为格物致知，至善之发见者，良知也，所用者，事物也。”[③] “明德其本，亲民其末，至善则其体也。”[④] 并说本有的元体即是至善。所谓“本有元体”就是指的良知。

五、霞谷学的右倾化思潮

郑齐斗回归到阳明右派，向着程朱靠近。他否定阳明左派的“顿悟”和任情纵欲，承认身分区别。“任情纵欲的忧虑”就是针对李贽的“酒色财气挡不住菩提路”而发。承认身分区别是因为他的“家法”是闭锁的严肃主义。他说，“要压制庶孽，不让他们到祠堂和嫡子孙说话。”“对婢妾们也要蔑视，不要以妾例对待。”“两班亲戚必须共同结为一党，团结一致不搞尔虞我诈、争风吃醋，而要同心同德互不猜疑，不被下面或小人之辈所离间。”“两班无

---

① 参见《存言》中。

② 参见《存言》中。

③ 参见《霞谷集·大学》。

④ 同上书。

论老少都要成为一体，如果奴婢们奉迎主人，却认为孩子、妇女们好欺负，今后就不会再当奴婢，因此主人必须从一开始就行使主权。”

这样，他的“家法”[①] 论就同阳明的不分华夷、贱贵和有无知识共同施教、主张大同的观点不同，特别是和阳明左派根本不同。由此也可窥见其在名门出身观念方面未能超出闭锁的严肃主义界限。

阳明学原本是实践的，以生命的跃动和爱的跃进探索新的道德、新的社会原动力，以对知性和理想的挚爱期待着创造开放的社会，但是朝鲜王朝闭锁社会的压迫和已成为痼疾的习惯却阻止了这种愿望的实现。因此，它未能冲破旧的习惯和压迫，只是强调了一定的行动方式，把体制的自我保存视为燃眉之急。郑齐斗在冲破这种墙障方面也无能为力，但是他对当时学界的虚伪十分憎恶，认为假托朱子的潮流是不对的。

他的“通书解”首先对周敦颐所说的“诚者，圣人之本云云”、“圣诚而已云云”或者“诚无为云云”、“寂然不动者，诚也云云”作了批注，强调了反对虚假的诚。

“圣人之道无他，惟是彝伦名教礼法之事也，故学问之事无他，亦惟在于日用人情事物之间而已。”[②]

这样固守名教礼法便与阳明左派的反名教主义相对立。由此在多处出现了与右派主静归寂说相类似的主张。

“其立人极之道者，性在无欲主静也，圣可学之功，乃在

① 参见《霞谷集·家法》。

② 参见《存言》下。

一者无欲也。"①

立静无欲是左派所反对的，也是右派主要的根据。同时他引用了程明道的《定性书》，把《定性书解》和《定性文》3本以及《中庸》的未发、心体之定视为学问的本质等等，这些都与右派有关系。

"今若专以静为体为理，动为用为器，如是分节，则言阴阳动静而失其太极。言中正仁义而失其主静，言静虚动直而失其一者，言动亦定而失其定体，言未发已发而失其大本，言未应已应而失其一贯淙辙，其何以为大本乎。"②

从太极与阴阳互不分离、动与静互不分离的原则来看，静可称为理和体，动可称为用和器，"只有安闲的静才成为理体"，"睡者静也，而未得为大本矣。"③ 就是说，动用如果和大本隔断，阴阳、动用、已发、已就之中便不能含有大本和太极。大本和良知对动静和未发已发或未应已应是以一贯之的，因此称之为"动亦定，静亦定，无将迎，无内外"。静时看伏动，因此即使称为静也含有动的概念，动时以静为根本，即使在动仍然是静体为其主宰。这如同聂双江（1487—1563）的"寂感一如论"和罗洪先（1504—1564）所说的"良知是分别相当动与静、联合内外的统体"，"内外两意是千古入圣的秘密语。"

郑齐斗的《门人语录》中说，"常喜濂溪主静之说，又注明道定性之书，有经说若干篇，藏于家，此可以观先生之学矣。"④ "正

① 参见《霞谷集·学辨》。
② 《存言》上。
③ 参见同上书，
④ 参见《霞谷集·门人语录》。

心又在于慎独，此乃为学之根本也。”[1] 这些话说出了根本，即是主静、定性和慎独。罗洪先所说的“濂溪的‘无欲故静’是圣学之传”，即是在未发寂然时已认识了本体的态度。

“只慎独则致中和，致中和则天地位万物育矣。”[2]

这与罗洪先、聂豹等所强调的未发之中及已发之和是一脉相通的。

六、郑齐斗的门派

谈到郑齐斗的学术，他在提及阳明时阐明了阳明学的精髓，在涉及程朱时则讲解程朱学。然而他的全部热忱放在阐述阳明学方面，并由此确立了朝鲜阳明学。他的儿子原一师承家学，精于数学，外孙石泉、申绰继承夏收作物学，同时与丁若镛一起研究制度、历法、考证等，切磋实学。声音文字学由李匡师、李令翊、李忠翊、郑东愈等继承。这样便有了独知独修的一脉。他的门下有桧村、沈锖、白下、尹淳、遁谷、李震炳、郑俊一、李匡明、李匡臣、李匡师、宋德渊、崔尚复、李善协、成以观、吴世泰、李善学等。从祭文来看，金泽秀也被认为是其门下。郑寅普曾说金的学问比李国臣更为卓越，但关于他的著述并不可信。

金泽秀与恒斋李匡臣是同门。但其字号、乡贯、年号却无从查考。如没有郑齐斗的祭文，则已被泯没。他在对郑齐斗的祭文中说，“先生（河谷）独擎一炬，八十八载自照自实。对每事的探索从意诚指明，心和理、知和行用一，并指明，知止、至善在己指明，易简和博约用不二说明，德性和问学用一致说明，涉及事物都转向良知，弄清是非一一治理，心由此而正，身由此而修，所学系正统，神圣是其精华。前有阳明，后有先生，灯焰一体，尤

① 参见《霞谷集·门人语录·书年谱后》。

② 筵奏、英祖戊申5月2日——原文如此，译者注。

为光彩夺目。悲痛啊！灯光已灭，谁能再来继承光焰呢？”此祭文原为四言韵文。受文体束缚，反倒似乎未能将心中所想尽情发挥出来。作为阳明的门徒，当在钱德洪、王畿之后。格物、知至由诚意指明，心理、知行由一并指明，知止、至善归于在己，易简、博约归于不二，德性、问学归于一致，事理归于良知，这些正是说到了阳明学的精髓。祭文不长，却如实地阐明了在我国阳明学史上的光辉业绩。

李震炳是锦山人，曾从游尹拯，参与了《霞谷文集》的编纂。著有《礼论》、《服制说》。他在对郑齐斗的祭事中写道："呜呼，世之无真儒，而学绝道丧久矣。其所谓学者，率皆徼绕于文义，没溺于章句，舍本而趣末，冒真而售伪，外托仁义之名，内济功利之私而已。当是时，苟非天下之大智大勇，其孰能真有志于圣人之事，而脱洪流返真源，若是哉。"[①] 借此抨击寻章摘句的末学，呼吁识别真伪本末，摒弃假托仁义之名行内济功利之私的假学，返归真源（良知）。

"先生（郑齐斗）的道德才华进能开物成务，尊主安民，退则能教化风俗，启迪蒙昧，继承先前圣人，引导未来学者。"[②] 这段话阐明了郑齐斗的实学之功，称他是指明了未来的学者。

① 参见《霞谷集·祭文·门人金陵李震炳》。

② 参见《门人语录》。

第六章　江华的阳明学传统

郑齐斗之后，嫡孙郑原一、郑文升、郑箕锡等及孙婿李匡明、李匡师二人的子孙李肯翊、李忠翊、李勉伯、李是远、李象学、李建昌、李建昇、李建芳等以阳明学为基础，在史学、书法、诗歌、实学等广泛学术领域留下了很多研究成果。

恒斋李匡臣在《书斋壁》中写道："学问只有从心随入微之处努力，方能到达笃实光辉境界。只要确立了大本，即使会产生私欲的萌芽也不可怕，但如果只是装饰门面，最后只会养成傲慢心理。自以为走向高明，却不知正陷入狠戾险嫉之中，这是多么的不幸。"①

这里所说的"心随入微"、"立大本"即是心学。它与阳明的下列主张是一致的：

> "吾人为学，当从心随入微处用力，自然笃实光辉。虽私欲之萌，真是洪炉点雪，天下之大本立矣。"②

这是阳明致黄宗贤函中内容，与李匡臣的壁书内容是一致的。分析李匡臣的《霞谷祭文》内容可以看出：

一、王氏之学不只是良知，还考证和研究了经典圣训和理义，不能说它陷入空寂之中。二、郑齐斗的学说参考了从唐虞、洙泗到洛关闽的众家学说，深入涉猎到礼乐、算术、星历、坤舆等领

① 参见《圆峤集·五兄恒斋先生行状》。

② 《阳明文录·与黄宗贤》。

域。三、不偏向朱、王两家中任何一方，无论是称格为至或为正，不把它当做研究和争论的疑点，而是看做缺一不可的两个翅膀。这就是他的“朱王折衷说”。

然而把格称作至时，由于“穷至事物之理”，客观的理就会穷尽；称格为正时，由于“诚正本原之工”，主观之心就会诚正，也就意味着主观的理。所以至与正之中存在着客观主义和主观主义的岔路口。不能说“无论是至是正都没有什么得失。”认为“两家的学术不一定局限于此”是一种模糊想法。

> “先生之学，专于内，实于己，如乔岳之蓄，大海之藏，荣华不显于外，待接人言词详尽，仁和旁畅而人自异之也。余识浅不敢知造道至何地，而概其去外诱存实理，则无余境矣，古所谓笃恭者，先生其几矣。”①

这里所说的诚实和“专于内”、“实于己”或“去外诱”、“存真理”是郑齐斗根据阳明的“诚是实理，只是一个良知”② 的发挥，可以概括为致良知和立一诚。

椒园李忠翊是李匡明之子，在山林中度过了艰难的一生。他对书法和正音造诣很深，在霞谷系中最为高寿，并以高古文章家著称。《椒园遗稿》四卷中有《假说》上、下卷。未见他有关阳明学的来往信函。李建芳曾说，“先前我们的高祖椒园府君因其见识高明行为高尚很受当时士友敬重，但能够理解其道德的人却很少。”③ 顺安郑东进说，“游刃于虚，节解厥析，乃寻厥根，枝叶皆落，知之为行，言观其卓。”④

另外李忠翊在《假说》中说，“礼是要澄清嫌疑，指明证据，

---

① 《霞谷集·门人语录》。
② 参见《传习录》下。
③ 参见《兰谷集》。
④ 参见《祭椒园文》。

截削恩情、对君亲薄情的人，这就是假，由于春秋惩戒不敞、使乱贼慎怕，喜欢个人爱憎，祸害别人，这就是假。”

这是“绝假纯真”的逻辑。良知发现中不容有丝毫的私和假，《信斋家传》中说“忠翊曾说格物致知就是诚意之方。”这只能是阳明的良知说，不可能有别的解释。

信斋李令翊是李匡师之子。燃藜室是李肯翊的弟弟，李忠翊的叔伯堂兄弟。他在给李忠翊的信中说，“你说以致良知尽诚意，我说过以格本末尽诚意。两者都是在慎独上努力。在探索事物理论方面只是表现形式不同。”李令翊的诚意、慎独和致良知都是阳明学的根本之处。

李令翊在最后的信件中又说，“体理集义是我们所主张的学术。对事物首先求理是我们感到不安的弊端。但对物理乐心于概念游戏的人却对一切事物都穷究到底，因而心有所悖，恭有所束，积铢累寸，不会导致放荡不羁。已知由物不能求得学问，而终于忽视事物，因囿于心而常常难于积累实理，担心首先显露光芒，结果能够神往的场所反而成为诗文和杂技领域。”其中“体理集义”的体理是指心体为理；集义指的恢复心的原体。但是即物穷理虽然不对，也必须消除“难于积累实理和观察影子”为弊端。结果还是要消除趋向诗文和杂技的忧虑。同时恳切地忠告李忠翊，要警惕接受王阳明主意的缺点，保持主意诚实的实心。

美堂郑文升是郑齐斗的第四代孙，李建昌说他“自文康先生（郑齐斗）之学，壹于本实，家世相传，懋行谊耻近名。”[①]“尝好诗论语，笔法精遒，篆籀尤近古雅，喜钟鼎书画，一览真赝。”[②]“在家惟孝，涖邑以良，持容若塑，发气恐伤，外内斤斤，罔不允臧。”[③]

---

① 参见《明美堂集·卷9·判义禁·美堂郑公墓志铭》。

② 参见《明美堂集·卷9·判义禁·美堂郑公墓志铭》。

③ 参见《明美堂集·卷9·判义禁·美堂郑公墓志铭》。

这里的“允臧”即指诚意，王阳明的“圣人之学，只是一诚而已。”[①]，“诚是实理，只是一个良知。”[②] 就是“允臧”。

都正郑箕锡是郑文升之子，参判郑元夏之父。他把慎独和勤实作为为人处世的根本。他很早就教育郑元夏“居官之要，曰慎曰勤。”[③] 慎是发挥良知之要义。阳明说“能戒慎恐惧者，是良知也。”[④] 慎独的慎亦是发挥良知的基础，独处时要有主体态度。他还说“施于有政，悃愊惟良”[⑤] 悃愊是至诚，惟良指的只是良知。

“公善气满面，发言简当，待人一出于诚悃。”[⑥] “发言简当”“一出于诚悃”都是良知学的发现，简当是“简易当天理”，诚悃是“诚意”。

沙矶李是远的父亲李勉伯著有《海东惇史》和《憨书》，李是远的官职做到吏判，在丙寅洋扰时以身殉国。据说李建昌有《忠贞公行略》文集 10 卷，《古今书钞》大小百余卷，《野史钞》若干。他《即温学问，以真知笃行为本。”[⑦] 这意味着他从学问中发现了阳明所谓“知之真切笃实处即是行”[⑧] 的知行合一说。也有人称他是“祛华就实”[⑨] 是说摒弃华丽的外表，崇尚内实即良知。王阳明也说过“全是务实之心，即全无务名之心”[⑩]。

“他往往真挚明畅，似王新建，尤用心于东国文献。”[⑪]

从对他的这种评价来看，可以知道他继承了王阳明的学问，对国史有深入研究。

---

① 参见《传习录》下。
② 参见《传习录》下。
③ 参见《明美堂集·敦宁都正·郑公墓碣铭》。
④ 参见《王文成公全书·答陆原静》。
⑤ 参见《明美堂集·敦宁都正·郑公墓碣铭》。
⑥ 参见《明美堂集·敦宁都正·郑公墓碣铭》。
⑦ 参见《明美堂集·先忠贞公行略》。
⑧ 参见《传习录》。
⑨ 参见《明美堂集·先忠贞公行略》。
⑩ 参见《传习录》上。
⑪ 参见《明美堂集·卷 17·先忠贞公行略》。

李象学向儿子李建昌、李建昇、李建冕传授了家学，同时他也研究了丁若镛的《钦钦新书》[1]，并把它和良知学统一起来。李建昌说他“最其存心民国，不以私计”[2]，不图私计就是以“一真无假”为根本，这与王反对王阳明所说的“假之于外，以内济其私己之欲”的精神相一致。利禄不是我本心所求，在政事中公直强敏，“推实心务大体”[3]。所谓“吾任吾性而已”[4] 都是说如实发挥良知的意思。所谓“尽吾心而已”[5] 也证明了本人是心学的实践者。

金泽荣称李建昌是写记事文的高手。一、认为李建昌是位心学家。“自夫舜禹以来，未尝有离心而言道者也，自夫孔孟以来，未尝有离道而言经者也。”[6] 其意是重视心学，反对文字考证学。

“苟心学之可斥，则是虞廷十六字可去也，孟氏七篇可废也，即程朱诸先生之说存者，亦几希矣，惟所谓尔雅说文之学者，然后得以为醇儒矣，天下岂有是哉。”[7]其意是反对清代的考证学，主张心学。一再说明义理学是心学而不是字画、音韵和名数。养性存心和读书致知也是说的心性是根本。

二、主张政治、经求以心学为根本，文章也必须是本心的感受。在金泽荣的记录中可以看出，他是主张性灵派文学的：“宁斋先前对我感概地说，‘倘若性品不灵，就做不出警人诗’，对身旁的游客姜占懽的诗赞不绝口。”李建昌笑谈，“古懽的这种诗我也能写出来，只是写不出令人惊叹的诗句罢了。如果写的诗能使世人为之惊叹，即使有一篇留传于世也是好事，何需百篇千篇。”这里说的“性质不灵，不能作惊人诗”即是指的性灵诗。

---

① “府君少习丁氏钦钦书，几成诵”。参见《明美堂集·先府君行状》。
② 同上书。
③ 同上书。
④ 同上书。
⑤ 同上书。
⑥ 参见《明美堂集·卷9·上钵山成吏部大永书》。
⑦ 同上书。

“诗者，本缘情，然后有律吕，区区切音韵，卑哉无足语。”[1]

这种观点相当于公安派的“独抒性灵，不拘套”，“信腕信口，皆成律度”。这种性灵派继承了王阳明的自由主义，是王艮之子王东崖的门下李贽及其追随者焦竑和袁宏道三兄弟创立的个性文学。

三、他强调实心、实理，反对追求虚名：

“不诚无物，盖诚者，实理也，实理之所在，即实事之所由，实理不存乎内，则实事不成乎诚，不诚则无物矣，故苟无实心，而徒取其名，则虽汉武帝之兴礼乐，汉元帝之崇儒术，无救于衰乱。”[2] 根据诚的原理，心应为实心，理应为实理。因此，实即是诚，名目是伪。反对虚伪是阳明学派所强调的传统。“惟在殿下一心之实，而不系乎变更之纷纷也。孟子曰，盍亦反其本矣。”[3]

他说领导者的实心是富强实效的基础，不能设想主张开经而到邻国去乞求，极力反对非主体的开化。

金泽荣称耕斋李建升是“深于文”，有苏子由的文风。乙巳条约后他倡导爱国启蒙运动，在江华开办了启明义塾（1907）。义塾宗旨如下：

1、四民皆学；2、务实；3、心即事；4、实心实事；5、主张开广知识和团结，恢复独立权。

兰谷李建芳与李建昌一起努力阐明阳明学，同时继承了阳明、蕺山、郑齐斗、李忠翊的传统，论述了真假论，即《原论》上、中、下和《续原论》。

---

① 《明美堂集·次韵答保卿》。

② 参见《明美堂集·拟论时政疏》。

③ 参见《明美堂集·拟论时政疏》。

他说“一真无假”是圣贤之道，假心是对道的玷辱，只有合乎人情，才能合乎圣贤之道。

“如果虚假能长久蒙蔽人们耳目，还有谁来追求真实呢？”[①]

假和假心不是良知，如无良知的发挥真实也会消失。因此也就会认为只有假道义才是正确的而加以崇拜。他批驳了宋时烈一党的假大义观点，在《续原论》中抨击以假大义满足私欲，借此实行屠杀，假托圣贤掩盖私心。

“他们（宋时烈）深受浸渍，手法熟练，习以为常已有很长时间了。以假为真，以迷为义，其由来绝非一朝一文之功。”这生动地表露出与老论对立的少论的传统感情，对假义理的抨击是很中肯的。“以此（朱子学）为精髓，在长达三百年的岁月里名字全都由假中产生，又忘悼了这种虚假，泯灭了良心，丧失宗社，把国家变成废墟，使人类遭受灭顶之灾，其罪恶可谓罄竹难书。”[②] 这段话对朱子学的弊病及其门徒的“假义济私”进行了深刻批判，指出其有灭绝宗社和人类的危害性。

---

① 参见《兰谷集·原论》。

② 参见《兰谷集·德村先生梁公墓碑》。

第七章　光复运动时期的阳明学

这一时期具有代表性的阳明学者首推朴殷植和郑寅普。实际上宋镇宇也是不能不提的人物，可惜没有找到资料。李建芳、李建昇已在前面江华学派中作过介绍，故本章省略。

谦谷朴殷植是位阳明学者、民族史学家、实学的改革家，同时又是独立运动的先驱，当过上海临时政府的第二任总统。在他的大量著作中，《儒教求新论》和《王阳明先生实记》是关于阳明学的代表性论述。关于民族独立的实践哲学通过其良知学强有力地表现出来。《儒教求新论》的要点如下：

儒教未能像佛教或基督教那样大发展有三条原因，如果不改良求新，不用说兴旺，甚至无法避免灭绝的命运。一、儒教精神只是帝王将相一方才有，缺少在人民社会中普及的精神，因此必须以民众儒教加以改良求新；二、儒教未取得如同佛教和基督教那样的发展的原因在于教化上的消极性，在大众化方面积极活动不够；三、朱子学太冗烦，深奥莫测，不适于当今学子，因此要使他们研究简单切实的法门阳明学，强调要用良知学、知行合一，用充满活泼的果敢力而又简单切实的法门阳明学加以革新。

他主张大同主义的理论根据是阳明的"万物一体之仁论"。作为大同教会的宗教部长，他在孔夫子诞辰纪念会讲演中提倡大同主义，强调"礼运"的大同和"春秋"精神："为求"生救死不能不团结，为享荣华雪耻辱不能不团结，为享安乐免危难不能不团结，为享尊贵赎卑贱不能不团结，为享福祉防祸患不能不团结。"①

① 参见朴殷植著《西友》3号。

由此可以看出，他主张为了生存、荣华、安乐、尊贵、福祉必须实现团结一致。“全心全意互相同情，互相扶助，必有实现团结目的的机遇。”也是说的团结一致。这使人们想到是受了相互扶助论的影响。

这种大同主义不仅体现于宗教，也是民族独立的基本理念。他在临终遗嘱中说，一、进行独立运动必须要全民族统一行动；二、独立运动是我们民族全体的公共事业，要消除同志间的爱憎亲疏区别。他以“尽快悔改，努力实现大同团结。”[①] 为题写道：“我们民族前途死活问题完全取决于是团结或是分裂这两句话”。“倘若没有大同团结的思想或力量，不如赶快扔掉爱国者、有志者、独立党称号的美名，在深山穷谷隐居绝迹，不做当今社会的流毒者更好些。切望尽速悔改，为实现大同团结而努力。”这可以说是把阳明的天地万物一体仁论发展为祖国独立的大同论之一例。

与良知说有关的有《致日本阳明学会骨干》的一封信。他在这封信中说，一、道是天下公共之物而非私有，王者之学出自天地万物一体之仁，指明了圣人立教的本意是视四海一家，万姓一人；二、我国全体知识界推崇朱子学六七百年，排斥王学；三、朱子学地负海涵，支离汗漫，而王事学则以卓越孤诣的见解开示了简易直截的法门。因此要研究哲学，树立起人道之根本，就应当朝着简易直截的法门不间断地努力。只是墨守陈规，注重外表，缺乏活泼气氛，就会逐渐士气不昌，人文不振，必须重新做起。如果倡导王学，在教育界树起一面赤旗，其光明磊落精神将振奋陷溺的人心；如果阐明道德，维持人生准则，给民众带来幸福，良知学也会成为大街上的明灯。

《东亚日报》发表了据说是朴殷植 67 岁梦寐中悟得的良知观。朴说在一夕梦中豁然彻悟到阳明的“良知”二字，这是经过百死千难的风霜和石槨 3 年的苦楚所得的结果。

---

① 参见《独立新闻》1922 年 6 月 24 日。

"人以渺然一身能够不受复杂变幻事物的引诱和役使，而是命令和支配一切，以良知的本能作为主宰是根本要领。良知的本能是灵明，灵明的原质是净洁，没有良知的人生是由于欲障、习障和物障而失掉了本明，必须以经常擦拭和洗涤的功夫保存净洁之物，光明就会自在。清明在身，其知便能如神。然而良知作为灵明而生，灵明作为净洁保存，净洁又由定静获得，这使我解决了多年的疑点，更加相信良知的教诲。"他的良知是定静→净洁→灵明→良知，以主静归寂、收摄保聚、定静为主的罗念庵等阳明右派的思想一脉相承。朴殷植也没有忽视事上磨练法。阳明的悟入法原本包含解悟、证悟和彻悟。

解悟是知解后得到，证悟是在静中得到。由于人事磨练忘言忘境，触处逢原，愈摆荡愈凝聚而得到的谓之彻悟。"阳明的本体工夫是通过事上磨练达到精明，实现彻悟。"所以事上磨练是达到彻悟的方法。阳明原以"存天理遏人欲倡导静坐"，供在千军万马之中独往独来之间获得即事磨练的方法。这就是即事磨练良知的动的修炼法。

事上磨练就是即知即行，即动即静，本体即工夫，工夫即本体。不落空、不滞物，实现万事的主宰者。

知行、动静时不落空不滞物的主体功夫，这就是事上磨练法。朴殷植还提出了关于右派和左派的意见："王畿、王艮等人都是王门的高足，但他们逐渐失掉了王学的真谛，这是因为他们过分提挈本题，以至成为禅宗所说的直指本心即成佛。因此沿袭的弊端导致猖狂。聂豹和罗洪先则潜心修炼践履之功，因此未失其真也没有失之偏颇。大约王学以"致良知"三字作为信念，良知是本题，致字是功夫。固之本体即为工夫，工夫即为本题。知行合一和事上磨练均以致字为工夫，由此可领略王学的真谛。"[1]

这段话是说左派的顿悟是错的，而右派的彻悟是对的，在动

---

① 参见《朴殷植全书·王阳明先生实记》。

静方面即事就是致，即致良知的致字解释为功夫是知行合一、事上磨练。动静即以行动磨练我的良知，因此这与歌德所说的“太初有行动”是相互一致的。这样等于由朴殷植再一次证实了郑齐斗良知学的正确性。

为堂郑寅普的《阳明学演论》同《王阳明先生实记》是近代阳明学研究中最重要的业绩。《阳明学演论》是 19 世纪 30 年代以报刊读者为对象宣传自主力行和独立精神，并论述了韩中两国阳明学史。

一、郑寅普在《演论》一开头就对朝鲜学者的虚伪性进行了猛烈的批判：“朝鲜数百年来的学术唯有儒学，而儒学唯有信奉程朱。信奉者分成两类，一类是利用其学说谋取自身好处的营私派，另一类是学习其学说使中华国粹在这块土地上扎根的尊华派。因而平生埋头讲论心性，极少想到实心，只是拉大旗标榜道义，心目中只有自己。随着世风日下，其学不过是虚学，其行不过是虚行。以实心来看其学是虚的，以真学来看其行是假的……整个世界到处是假行和虚学。”程朱学人的虚学和假行就是这样从缺乏实心和真学生出的现象。

李忠翊、李建芳的绝假纯真论的核心在这里再次得到了强调。

二、郑寅普阐明了阳明赞成什么和反对什么，明确了阳明学的宗旨：“他强调了什么呢？就是致良知；他痛斥了什么呢？就是‘凡天下之物，而穷其理，一朝豁然贯通。’致良知的致是‘实现’之意，无论什么事所谓实现就是指的最大限度。所谓良知就是‘天生的智慧’之意。人无论贤愚，甚或极端邪恶之辈，这种天生的‘智慧’都是一样的。这种智慧虽然一样，但有人抛弃，有人遮蔽，有人在喧闹声中丧失。因此这种‘智慧’便无法成为像样的‘智慧’，他正因为如此才要努力使之形成。”

阳明学的作用正是如此，致良知的本意也是如此。反之，所痛斥的是朱子的“即物穷理”。

“‘即凡天下之物，而穷其理’，其意是世界上所有事物都要

深入研究其道理。所谓‘一朝豁然贯通’是说一个早晨恍然大悟。对世界上所有事物都研究其道理，集合各个真理，在某个早晨就会恍然大悟，这是南宋大儒朱晦庵的主张。”

起初阳明曾相信“即物穷理”、“豁然贯通”，并进行了试验，但却无所收获。最后在《能场驿论》中领会了格物致知的要领，自信“圣人之道由自性而自足，不是要由外界事物去求。”把“格”解释为“正”，事物的“物”解释为心中的“意”，认识到“心即理”的说法是正确的，最后结论是实现天然的“智慧”就是致良知。他的良知学也就得以确立。

三、在《大学问》中对于至善是如何解释的呢？

“如果照着心去做便没有恶。良知无论何时总是以平衡作用自行纠正偏差的。纠正本身就是至善。在它面前无法通过的就是恶。”“不论是善恶随时代变化，或者是因处境转换，不是都要的事实依据吗？不是的。时代变迁和处境的转换不是根本生命。救活和杀死也不是主要的法则。首先善与恶不是自生的字眼，是由人设定的。称其为善总是认为其好，称其为恶总是对其感到厌恶。由谁来规定是善是恶呢？在认为是善时便把其反面视为恶，在认为是恶时则把其反面称为善，所厌恶的东西即是恶。”因此良知就是善恶的标准，就是自我剖析。

四、强调拔本塞源论。这本来是阳明在答原东桥的文章中提出的主张。郑寅普对此作了如下说明：“拔本塞源论揭示了良知的真血、真魂是什么，如不原样保持血魂，其它处又是如何凝聚和盘结的。简要地说就是说明要亲民。更详细一点说就是从中激发同体之仁。在过去的一千多年里，世事变化多端，虽有一些明君呕心呖血于政教，一些贤哲全心全意做学问，然而私计功利却像磐石和江河一样根深蒂固。如不拔其本塞其源，就无所谓政教，无所谓学问。”这就是拔本塞源论的核心。

五、郑寅普讲明了中国阳明学和朝鲜阳明学的根基关系。在中国阳明学中说明了徐爱、冀元亨、邹守益、钱德洪、王畿、王

艮、罗洪先，刘宗周的学问要点。左派的王艮、王襞和樵夫朱恕、陶匠韩贞、农夫夏廷美等出身卑贱的人学习王学，掀起思想改革运动，构成泰州学派；在清朝咸丰、同治年间泰州的李晴峰弄清了王艮的宗旨，称颜钧、赵贞吉、罗汝芳、梁汝元等为真学。但对当时大放异彩的李贽没有谈及，认为黄宗义的《明儒学案》是正确的。但李贽却使左派的思想运动发展到了顶峰。对于朝鲜阳明学派的著作，其言论有明显证据的算是第一类，崔鸣吉、张维、郑齐斗及其直传和傍传属于此类；表面上抨击阳明学，但仅作为策略，实际上主张阳明学的为第二类。李匡师、李令翊、李忠诩均属于此类。崇拜晦庵完全不谈阳明学，能够了解阳明学的为第三类，洪大容属于此类。

但论者认为不仅洪大容、许筠、李晬光、梁得中、朴趾源、朴齐家也应归于第三类。

最后他在相当于下结论的《后记》中说，“即使读破万卷书，如不明白要从‘良知’出发便一切都是虚假。无论何事只要归于本心，虚假就不会存在。一定要由自心分辨真是真非，才会走出虚假圈。”此话不仅是演论的结论，也是朝鲜的阳明学的根本结论。

第八章　同门派金泽荣

宁斋李建昌的支持者沧江金泽荣是开城人，擅长古文，很受归有光赏识，通过李建昌、金允植在文坛上出了名。

他因倭寇侵略而蒙受国难，曾到上海政治避难，后来在中国通州以身殉节。他喜欢阅读司马迁、韩退之、苏轼、归有光的文章。诗则喜欢李白、杜甫、韩退之、苏轼、王士祯。他在《格物解》中写道："诚意为行之先也，夫格物致知之意，已备明于此，故曾子立传，舍格物致知，而只以诚意为首矣。"[①] 由此看来，讲的不是立知而是主意，接近陆王说。因此他认为根本之处是诚意："程子解中庸九经之一字为诚，则大学之至善字，亦可以诚解之。"[②]

如此把《大学》的至善也称为诚，则说明其一贯的根本哲学就是诚。他对《古本大学》中关于朱子的章节表示反对。"古本大学，必欲改之，则只可将淇澳诗以下二节移置于听讼节之上。"[③]或"古本大学，诚意章中，帝典以下，至穆穆文王节，似是后儒所乱。"[④] 这些话说明他即使没有积极地反对朱子学，也是赞成阳明学的，不然就不会这样说：

> "心是气而不离乎理，性是理而不离乎气。太极是理，而

① 参见《金泽荣全集·格物解》。
② 《金泽荣全集·杂言 5》。
③ 参见《金泽荣全集·杂言 5》。
④ 参见《金泽荣全集·杂言 10》。

亦不离乎气。"[1]

此为心、气、理的一体说，"非血气性无所依"[2]，也是反对主理学。同时，善的起源不在于理，他认为理气一体，也就把气学带了出来。

"理固善，气亦本善，理与气，其初为一物，才有是气，则便有是理依之……今夫水其质本清，有时而摇荡则浊然，及其摇荡者止，则其水质之清自如也，气之本善，有定体亦若是已矣。"[3] 这是由理气一体说所导出的结论，这与阳明的良知流行为气的说法是互相吻合的。

他撰写了《朴燕岩先生传》，称其为实学派，高度评价其文章和实学："先生之学，虽周流百氏，而根柢在乎六经，文章疏荡典洁，上追司马迁、韩愈而余波浸淫乎苏轼，屹为本邦第一名家，旁涉兵农钱谷天文地理书画声律，下至百工之技巧，一时文学之英，如李德懋、柳得恭、朴齐家及李书九之伦，"皆倾慕而师友之"。[4]

他的追仰敬慕如此之深，潜心于有用实学，还编写了《韩国历代小史》和《韩史綮》，其中引用了《大东纪年》（载于西洋人紇法）、《燃藜室记述》（李肯翊）、《党议通略》（李建昌）等。特别是在《小史》中继《檀氏朝鲜纪》之后所写的《箕氏朝鲜纪》中记述了 40 代王朝统治，在《箕氏马韩纪》中记述了 10 代王朝统治情况。其特异之处是依据了鲜于氏家谱的《先王遗事记》和中国史。

他的文章虽有接近性灵派之处，其本色却属于神韵派，和中国近代学者严复也建立了关系。神韵派同性灵派的不同之处在于，

① 《金泽荣全集·杂言 5》。
② 参见《金泽荣全集·杂言 7》。
③ 参见《金泽荣全集·气本善说》。
④ 参见《金泽荣全集·燕岩先生传》。

他们不正面反对古文，但文章中必须包含神、理、气、味和格律、声色等，由《左传》、《史记》、唐宋八大家、归有光、方苞等流传下来。吴汝伦和严复属于此派。和归有光、严复同为神韵派的文章家正是金泽荣。

在民族遭受外敌统治期间，李是远殉国，李建昌反对非主体的开化，李建昇企图以教育立国实现光复，朴殷植把阳明的万体一物说发展为民族大同论，推进自主独立，金泽荣在中国通州殉节，郑寅普和宋镇宇通过教育和舆论竭诚宣传独立精神。

通过上述真正的良知为国家作出的贡献是伟大的，同时也为我们指明了应走的道路。

回顾起来，朝鲜阳明学派说不上发达，但可以指出其几点功过：

一、延续理气争论的风气，认为天地之间必然有气，把生气、生理视为一体，生生不已的生灵之气就是宇宙论的良知。

二、对照良知分析人类自然性情，探索优秀的即真的，谴责假的即将伪善权化的程朱末学；致力于无止境地突破封闭式学术思想的高墙。

三、向名利场化的程朱官学提出挑战。致力于开创新学风，并再次与之相互促进。这就是阳明学和后期实学的关系。

四、从江华的阳明学传统看，它发展了自主的历史、文学和书法，他们由师友意识结成了少论党。通过文学或历史研究发表了自治、自主意识。

五、他们的诚意哲学发展为实践的务实思想，认为诚实是人天一贯的道德原理。勿庸置疑，克服充斥虚假的程朱体制是他们面临的目标。然而他们一方面追求自主的学术和思想的开放性，同时又不能不承认右倾化的界限。如此看来，对因被诬为轻薄和乱臣贼子而受尽屈辱的许筠、尹镌等应有新的评价，对郑齐斗确立阳明学，也要从各个角度进行进一步探索。

“良知即是独知时，此知之外更无知，谁人不有良知在，知得良知却是谁？”[1]

“人人自有定盘针，万化根源总在心，却笑从前颠倒见，枝枝叶叶外头寻。”[2]

---

① 《王文成公全书·答人问良知2首》。

② 《王文成公全书·之永良知4首·示诸生》。

第十七篇　朝鲜朝后期的实学思想

第一章　产生实学思想的背景

一、产生实学思想的社会背景

16世纪末叶（1592—1595）朝鲜王朝经历的壬辰、丁酉倭乱成为将朝鲜王朝划为前期和后期的分界点。这一时期国内经过长期士祸期形成士林政治的基轴，之后士林自身分裂，出现朋党，政治混乱一再发生，社会纪纲松驰。同时民众生活也因为受掠夺而陷于极度贫苦状态。当此社会内部矛盾深化之际，认识到当时处于转变时机并强烈提出革除弊政的代表人物有栗谷李珥[①]。另外，南方的日本结束了长期分裂，由丰臣秀吉实现了武力统一。北方努尔哈赤统一了满洲各部落并继续扩张。面对周边国家急剧变化的局势，朝鲜王朝不仅没有任何相应对策，甚至不大了解时局。由于对国内的社会矛盾和国外压力的加剧束手无策，只能以土崩瓦解的崩溃而告终。壬辰倭乱的创伤如此之深，说明了朝鲜社会内部的虚弱性已达到何等地步。

当时，朝鲜社会的思想领域，通过朱子学的发展和深化过程已达到相当成熟的水平。道学（即朱子学）[②]已成为正统理念。对其哲学根据的研究带来了性理学的蓬勃发展。由退溪李滉和李珥

---

① 参见李东俊著《关于十六世纪韩国性理学派的历史意识的研究》（1975年）。

② 关于道学的范围和在儒学中的位置可参考琴章泰著《儒教和韩国思想》（1980年）。

为代表对性理学的精辟论证使当时哲学思考的水平到达了顶峰。然而基于道学的本来属性，加之性理学的蓬勃发展，道学进一步加强了其正统性权威，随之确立了信奉朱子的思想上的教条主义。以朱子学为基础的道学思想结合性理学的精密分析探索了郑重提出义理论和理说的严格规定，但在其阴影下却因为思想的规范化和教条化压制了思考的自律性，明显地表现出形式化乃至观念化的倾向，并没有表现出解决社会冲突的能动性，因而在社会职能上充分暴露了它的局限性。

但是当某个时代表现出深刻的社会思想矛盾时，也必然会为解决这种矛盾进行切实的努力。官僚儒学者为解决现实问题提出政策建议，而在野的儒学家为阐明时代的现实问题并提出对策构想和理论主张表现了更加努力的姿态，这是事实。如果说这种为解决现实问题而进行的努力首先有政治社会问题的性质，在认识现实的立场和预见解决方向的态度方面则必会涉及哲学基础。加之在以道学的正统理念为基石的经世论专制的条件下，不能自我阐明解决问题的新答案与道学体系经常发生何种关系。

在保持了道学的哲学立场实行专制方面可举《大学》的先本后末论为例。其观点是视德的人格性为本，财的物质经济对象为末，作为本的德先行，并致力于德，作为末的财也就附带地可以得到。倒是义理论是通过义利之辨强烈倾向于义和利之间会发生矛盾，强调其斥利取义的意图。当时研究德的根据的性理学上的哲学探讨十分活跃，成为人们关心的焦点。在经世论里也经常提及君主的一心是万化的根源这一前提。因此在道学的理念中，在16世纪末和17世纪初由于倭乱和胡乱国家面临生死存亡的战争时，其分析现实的视角却是义理论，对于外敌是如何不义，我们要采取怎样的态度才合乎义理等议论过多。事实是日本和满族突然侵略我国。但是对采取何种办法阻止侵略，赶走敌人的问题，不是去研究敌人利用了什么武器和战术，我们应以什么武器和战术迎敌，而是以义的信念和勇气抵抗非正义的主张占了上风。道学

的这种义理论的理念在解决现实危机方面遭到失败，国家和民众不得不承受社会的混乱和经济灾难。

在壬辰倭乱前后时期，朝鲜社会停留在只是关心如何防止变化，落实和维护传统方面。而当时的日本和中国已开始接触西方的近代文明，特别是日本和当时的满洲在政治秩序上已发生了形成统一势力的重大变化，压迫着朝鲜半岛。随后一再发生的战乱使国土遭受蹂躏，农田荒芜、人口锐减，民生涂炭，因此义理论由现实问题转向更为有利的结果。现实的紧迫性使人们的视线转到现实状况而不是首先关心普遍的理念，人们觉察到正统的理念和变化的现实之间的距离，唤起了到正统理念以外寻求解决现实问题的觉醒。正是在这种呼声中发生了朝鲜后期的实学。并且从充实当时时代需要的态度上找出命名为实学的原因。实学发生在朝鲜后期，如果从历史和社会的现实性方面寻找其基础，并非一开始就提出了实学派哲学，它是在为了理解问题人们的关心发生了转变，作为一种倾向性而出现的，伴随着思想史的变迁过程逐渐作为一个学派而有了哲学立场。据此可以了解实学派的成长过程，同时也可以发现朝鲜后期实学派的韩国特征。

二、实学思想的背景

谈到朝鲜后期实学派的形成，有必要注意当时社会的现实变化因素以及当时时代思想的多样化因素起了作用的事实。在实学要与道学（朱子学）区别开来研究的基本前提下，为说明不是继承道学正统性的立场，必须分析注入实学思想中的思想类型，讲清其思想的多样性及同实学的关系[①]。朝鲜后期实学派发生的背景是同朝鲜前期相比较，与正统道学区别开来的阳明学、西学、考证学等新的学风在 17 世纪前后传到了朝鲜半岛。对于这种学风，

---

① 关于实学的概念，朱子学里所使用的和朝鲜后期所指的实学派之间的关系，1958 年以来历史学界进行了活跃的争论，有关文件收录于千宽宇的《近世朝鲜史研究》（1979 年，第 382～383 页）。本稿接受了将实学与朱子学（道学）相区别的千宽宇、李佑成等的主张。

道学派的基本立场立足于正统主义，采取了拒绝态度，而实学派则予以积极接受，由此也表现出道学和实学在对其所持的基本态度上的差异。

1、分析一下实学派对正统道学派的立场和态度可以看出，不能否认在实学思想发生初期其根基扎在道学中的事实。道学被确立为正统理念以后，全部经典教育都采用了朱子的《小学》和《四书集注》等朱子学派的经典注释。因此可以说朝鲜社会的所有儒学者无一不是由朱子学的经学哲学体系培训出来的。因此实学派的人物不是以否定道学作为出发点，而是在肯定道学正统性的基础上或关心同道学不同的学问，甚至一方面肯定道学，同时又认识到道学派的态度有现实局限性，从而提出了实学的问题意识。尤其是到朝鲜后期，道学派的正统理念的权威越是加强，作为社会统治理念的排他压力也越是增强。这时向道学挑战或与之对立并不是那么容易的事情。然而实学派摆脱了道学派开创的礼学和义理论的规范，开始把注意力转移到现实的经济、制度、产业问题方面，他们没有把义理论的批判对象和义礼学的行动方式直接视为问题，而是表现出首先反省其判断的动机，检查其现实效用性的态度。进而判断的根据不再依赖性理学的逻辑形式，而是开始采取经验性的实用的合理性态度，实学派的哲学基础逐渐步入脱离道学派的性理学体系即理气心性论的进程。一种清楚的现象是，初期的实学派虽然也谈论性理学的理气论，但这种理气论却表现出与其经世论的现实问题没有密切联系的不同之处，同时为了对道学派的立场进行反省性验证表现出企图回到经典本身的态度。因此，实学派虽是由道学派中发生，但随着时间的流逝，却逐渐离道学派越来越远。也可以说从一开始就孕育了这种倾向性的。

2、分析一下实学派和阳明学派之间的关系，可以窥见到朝鲜实学派的性质和位置。道学派自李滉以后确立了批判阳明学的立

场[①]。朝鲜时代南彦经、李瑶以后阳明学曾在知识分子中流传，但形成阳明学派却是在后期的郑齐斗以后。然而当阳明学在一部分知识分子中引起共鸣时，就可能会努力从道学的单方面控制下摆脱出来，特别是阳明学对朱子学的规范化的形式采取的批判态度对实学派也产生了刺激作用。道学派从对阳明学采取基本排斥的立场出发，对其不予关心。与此相反，实学派无论肯定也好否定也好，对阳明学表现出较多的关心。虽然关于朝鲜后期实学派是在阳明学的影响下发展起来的假设是不能成立的，但它却形成了更为开放地理解阳明学的一种特征。实际上清朝的实学派批判过明末的阳明学派，进而又批判了朱子学派，并发展了起来。对比这些事实[②]，在朝鲜后期实学派对阳明学的态度是相当抱有善意的，至少在朝鲜社会里阳明学没有因为不成熟而受到在思想史上留有流弊的批判，反而认为阳明学在以道学的正统主义实现一元化的思想界走向多元化方面做出了积极贡献。而且，阳明学的知行合一论旨在克服由知识和行动的距离产生的朱子学派的矛盾，因而它才成为能够鼓励实学派的实践精神的理论，但是虽然实学派从阳明学那里找到了哲学根据，但可理解为接近起到了将道学派的绝对权威变成相对化的策略作用。

3、分析实学派和西学的连贯性，可以看出实学派的基本性质。从17世纪初开始，通过中国不断输入了西洋的科学技术和有关天主教信仰的知识，对此作出最为敏感的反应的思想流派就是实学派。道学派囿于正统主义立场，对异质性的思想和文化形态坚持极其保守和排他的态度。相比之下，实学派探索新秩序及其可能性，对西学采取了积极吸收的姿态。另外，西学不仅在实学派发展过程中提供了重要契机，可以说它还对实学派确立起哲学这一根本立场产生了重要影响。当西学成为道学派的性理学世界观、自

---

① 李滉对阳明学的批判见《传习录·论辩》（《退溪文集》卷41）

② 参见梁启超著《清代，学术概论》1968年版，第8～11页。

然观乃至人生观、伦理观的一种根本性的异质物时，实学派把在两者间调停作为自己的重要课题。对于西学，实学派由初期吸收其限定的知识到逐渐认识西学的根本立场，并在吸收其知识方面取得急速进展。实学派由此重新确立了自己的哲学根据，进而通过对传统基础和现实的批判性评价表示了新的立场。尽管实学派同西学的关系有不同的状况和深度，但是实学派通过西学很早就认识到近代文化方式揭示的历史潮流，可以说这才是实学派担负起近代思潮作用的原因。

4、实学派和考证学的关系也是一个重要的侧面。特别是考虑到清朝的实学向着经学和史学考证研究的方向发展的事实，有必要注意清朝考证学对朝鲜后期实学派的影响。可以说考证学的客观以及实证性的研究态度开辟了实学派摆脱义理论以及性理学。对经典的解释并获得新的理解的道路。然而考证学对于经学产生的影响较为有限则是事实。这是因为存在着难于寻找考证学所需的庞大文献这样的现实困难，同时对现实问题的关心超越对经学的关心，这种迫切的社会条件是更为重要的原因。只是考证学的方法激发了实学派希望更客观地接近我们自身的历史、地理或文献的欲望，因此可以说它为可能取得国学研究成绩作出了贡献。

实学派的多种学术背景最终表现出了实学的复杂形态，然而实学派的多种多样的学术态度并非形成了学术方法或学术立场的大杂烩。如果说形成了某种统一的学术性质的话，那么可能就是实学派的哲学立场①。实学派的哲学基本立场是不断吸收同时代多种多样的思想，同时对解决所处社会的现实问题的关心和开放性吸收的态度也取得了发展。换言之，实学派的哲学立场不是以形而上学为前提的演绎，而是根据现实意识和实用要求不断反省

---

① 千宽宇在其《磻溪柳馨远研究》（载《近世朝鲜史研究》）中认为实学派的共同基础是：①调动强烈的知识欲，批判、独创、否定权威的自由性；②经验、实证、归纳的态度即科学性；③藐视脱离实际的一切空洞的观念游戏，以现实生活中出现的不满和热情为基础的现实性。

和实验，借以把握经验性的具体现实。

三、实学思想的发展及实学派的派系

如果假定实学思想是伴随着朝鲜后期的社会变动而产生，在由道学派的正统分离出来的过程中崭露头角的话，就有必要了解在其发展过程中出现的实学派的哲学性质及其人物系谱。

在经历了壬辰倭乱和丙子胡乱的17世纪初叶，正统的道学派一般把注意力集中于礼学和义理论。与此相反，具有性理学知识的一部分儒学者表现出把注意力转向现实的经济及社会制度问题的态度。韩百谦（1552—1615）著有《四端七情说》，显示了对四七论和人心道心说的极高造诣，在《晦斋论太极图》中，透露了自己与李滉的私交。在《箕田遗制说》中对殷化井田制和平壤的箕田遗制中的田字形作了说明，指出孟子也仅了解周代的井田制。对朱子助法的议论出自推测和臆断，并无考证。对井田制的考证表示确认。另外在《东史纂要后叙》中根据考证批判了崔致远和权近对三韩的位置及其沿革的论述。他的《东国地理志》开辟了对我国历史和地理的客观的新认识。韩百谦的这种学风超越了道学派的普遍关心，以实证的批判性学术方法推动朝鲜社会的自我认识。通过这一事实可以看到实学派的初期面目。再者柳馨远对韩百谦的《人心道心说》的积极肯定；《箕田遗制说》被朴世堂、李瀷、李家焕、朴趾源等所接受，确认了实学派所产生的学术影响力①。芝峰李睟光在壬辰倭乱前后根据他作为使臣三次去明朝的经验以及当时所接触的文物，通过《芝峰类说》介绍了包括西洋在内的世界地理、“天主实义”等，在17世纪初叶最先最广泛地揭示了西学知识。虽然其学术影响不能说很大，但传给了柳馨远、李瀷等人，而集《芝峰类说》百科全书般的多方面知识文献

---

① 参见南相乐著《久庵遗稿解题》(1972年悦话堂版)；丁鍾侎著《久庵·韩百谦》，载《实学论考》，1975年。

之大成的，则有李瀷、顺庵安鼎福，五洲李圭景等[①] 另外蛟山许筠（1568—1618）也到过燕京，带回当时天主教的祈祷文《偈十二章》。有人推测他加入了天主教[②]。有人指出，许筠认为男女间的情欲是天赋的本性，是比圣人关于伦理区分的教导更为根本性的东西，这种对感性的积极肯定等于是脱离上述既存道德规范的宣言[③]。通过《洪吉童传》等小说批判了当时的社会身分制度，在《毫民论》、《遗才论》等著作中确认了民众的实质性力量，批判以门阀和科举制度限制人的天赋才能是逆天行事，主张进行身分观和人类观的改革[④]。许筠以当时道学的学风衡量带有异质的品格，也就是带有实学思想的性格，但是难于找到对其学风产生直接影响的痕迹。只是可以看到他的实学精神在后期的实学派中再度表现出来。在 17 世纪初叶，实学派并未产生固有的学风，而下一代则有了更加具体化的问题意识，由此可以称之为实学派的准备期[⑤]。

到 17 世纪后期，更为具体地体现出实学派品格的人物有柳馨远和朴世堂等。相传柳馨远以性理学为基础著有《理学总论》等书，在同郑东愈、裴尚瑜等人的书信来往中讨论过理气和人心道心问题。他为主要著作《磻溪随录》集中阐述了对政治、社会、经济进行有组织的制度改革。他从李珥和重峰赵宪的时务论中受到很大启发，其思想根据出自《周礼》、《春秋》、《孟子》等经典著

① 百科全书类的著述有权文海著《大东韵府群玉》、李睟光著《芝峰类说》，金堉著《类苑丛宝》、李瀷著《星湖塞说》，安鼎福著《杂同散异》、李圭景著《五洲衍文长笺散稿》等。这些著述的实学品格是通过知识体系和文献的多方面结合以促进开放式思维活动来体现的。

② 参见李相伯著《韩国史·近世后期篇》（震檀学会刊）

③ 参见《顺庵集·卷 17·天学问答》。

④ 参见《惺所复瓿藁·毫民论》及《惺所复瓿藁·遗才论》。

⑤ 千宽宇将 16 世纪中叶至 17 世纪中叶称为新思潮的"准备期"，17 世纪中叶至 18 世纪中叶称为"萌芽期"，18 世纪中叶至 19 世纪中叶称为"全盛期"。（《近世朝鲜史研究》第 330 页）。

作[1]。当然他对李睟光有认识是事实，但从其学问脉络微弱看可以说是独立的初期实学派。朴世堂针对当时的“排清义理论”提出了“事在论”，从道学派的正统立场分离出来，另外从《思辨录》跳出朱子注的经典解释和对《老子》和《庄子》予以肯定解释的态度更加明确地表现出其哲学立场的转变。因此在17世纪后半叶，朴世堂对现实社会制度的系统关心，以及在经学上脱离朱子学的现象在某种程度上鲜明地表现出实学派的立场。这些事实说明这一时期可以称为实学派的萌芽期。但是由于17世纪的前半叶和后半叶，具有实学派品格的思想是在互不相同的学术志趣和背景下一个一个产生出来，因此可以说实学派正式成为学派要待到18世纪才算完成。

在18世纪，对17世纪构成发生实学思想背景的各种思想要素和新的现实问题意识进行了整理，导致实学家确立起了学派。18世纪出现的实学派的两大潮流可分为前半叶出现的星湖学派和后半叶出现的北学派。李瀷同李滉有交往，对于四七论等理气论有详尽的了解，并对礼学有相当的造诣，但他的学术注意力却是在改善社会制度方面而不是其他。由此可以看出他受了柳馨远的很大影响[2]。特别是李瀷对当时译成汉文的西学文献具有渊博的知识，表明了他对天文、历法等西洋科学知识持积极肯定的态度；他对天主教教义的部分信仰内容进行过批判，而对其伦理内容却持肯定的态度。李瀷对西学的掌握和关心由其弟子们继承了下来。虽然在所谓星湖学派中又有慎后聃、安鼎福等攻西学立场派和权哲身、李家焕等信西学立场派，不过他们都把西学视为重要问题却是事实。在18世纪后半叶的信西学派中，茶山丁若镛传授李瀷继承的实学思想，在19世纪初实学派对其哲学立场进行了整理。星

---

① 参见千宽宇著《磻溪柳馨远研究》，载《近世朝鲜史研究》。

② 李瀷著有《磻溪柳先生遗集序》、《磻溪随录序》、《磻溪柳先生传》，表现了对柳馨远的尊敬和关心。

湖学派形成以畿湖南人为中心，另一方面，老论的一部分知识分子和清朝来往，接受其文物影响，形成了发展实学思想的北学派。湛轩洪大容（1731—1791）由金元行门下继承了道学派的学风，但以燕京行为契机，积极容纳清朝的西洋科学知识和文物，成为北学派的先驱，以自立意识克服道学派的排清义理论，推动对传统秩序的根本改革。洪大容宣传地球自转说，深化了自然科学思维。其后朴趾源收集了清朝文物，力求改善生产技术和流通。特别是通过小说揭露和批判了传统制度的矛盾，以文化形式弘扬实学思想。楚亭朴齐家（1750—?）出身卑贱，正祖时做过奎章阁检书官。在此之前他受朴趾源影响，以燕京行见闻为基础撰写了《北学议》，对北学派的实学思想进行了整理。星湖学派继承柳馨远，致力于改善土地和行政机构等社会制度，由此被称为“经世致用学派”；北学派由于争取实现商工业的流通和一般技术的发展而被称为“利用厚生学派”[①]。虽然18世纪以实学派确立其学派面貌为特征，但是可以说其哲学立场当时仍在形成过程中，其着眼点集中于对传统的现存制度进行批判的改革论方面。

在19世纪前半叶，丁若镛和秋史金正喜（1786—1856）在其活动中确立了实学派的哲学基础，19世纪中叶的崔汉绮（1803—1879）又整理并提出了一种重要的实学派哲学观点。丁若镛出自星湖学派，受到西学的影响，他还掌握了考证学知识，企图对经学进行新的系统解释。以自己的经学立场对社会制度进行了全面重新考察。金正喜受朴齐家的影响继承了北学派，吸收清朝的考证学，发展了考证学实学思想。而崔汉绮尽可能缩小现有传统的影响，融合除自然科学以外的几乎全部西学影响，取得了构成独立哲学体系的重大进展。这样19世纪便为确立实学派哲学思想的重要时期。但时代的潮流已不容许在西洋的武力威胁下以自我发展的方式继承传统。由于19世纪末叶开化思想的出现接受了西洋

---

① 参见李佑成著《实学研究序说》、《实学研究入门》（1973年版）。

的科学技术和制度并争取自强，但终因日本的侵略被殖民地化，实学派的自身发展同民族历史传统一道被中断。实学派及实学思想问题仅作为学术研究对象保存了下来。

第二章　十七世纪实学派的思想

一、李睟光

1、修养论和心活论

芝峰李睟光（1563—1628）的思想品格基本尊重朱子学的立场，但其特征是主要关注谈心性存养的修养论问题，对朱子学的基本问题如太极、理气、四端七情等性理学理论则没有介入。这就表明他已摆脱了正统性理学的观念，致力于探索如何向着修养论的实践哲学的方向转变。他在《芝峰类说》中将儒道部分成学问、心学、寡欲、初学、格言等五个部分。这说明他关注的是修养论，而将道体及性理问题束之高阁。

李睟光由于主张心活论而清楚地表示了他的哲学立场。如果规定心为活物，心便不能通过概念分析来说明，它是作为被培养的有机生命体对象。“心要常活，以理义养之则活，无以养之则不活。”要求合理性和道德性成为培养心使之存活的条件[①]。他的修养论是追求心的培养，并指出欲望是妨碍心的培养的，因此强调要遏制欲望，提倡寡欲。并重视受外界迷惑而不动摇的静。他把心比作镜子或眼睛，对照时要安静，如果视线被挡就要清除障碍。但不是对欲望全盘否定，否定的是私欲。静也不是全面拒绝心的作用，而是要不受外物支配而动摇。他还说“存心明理者，圣学之旨也，炼心合道者，道家之要也，即心见性者，释门之证也，三

① 参见《芝峰集·剩说余编》。

者皆以心为主，而作用不同。”[①] 以心的概念说明三教，指出儒教之心所具有的生命主体的品格。

2、道的实践性和懋实论

李睟光的实学品格是通过强调现实性和实践性表现出来的。他说，“学者将以求道也，故为学非难，闻道为难，闻道非难，信道为难，信道非难，得道为难，得道非难，守道为难，守道非难，成道为难”，指出有必要注意学术的最终价值在于道的实现[②]。在这里他规定了道“存在于百姓的日常生活之中”。

“道在于民生日用之间，夏葛而冬裘，饥食而渴饮，即道也，外此而言道者非矣，庄子所谓道在屎尿，虽粗说，亦有见乎此也。”[③]

他指出：“士虽有志于学，不能实用，其力若存若亡，则其能成就也难矣”，认为学问只有在能够实用时才算是真学问[④]。他批判了热衷于超现实思辨的山林态度，认为“山林不高，高的是朝廷和帛井”。“所谓至人者，迹乎俗而心乎隐者也。”[⑤] 强调要立足现实，在现实中生活，尊重在现实中能运用的东西，他在仁祖三年（1625）上呈的《条陈懋实扎子》中指出：“以致绩用无成，治效蔑著，国事日以萎靡，朝纲日以紊乱，是则无他，皆坐不实之病也，夫天下事务至广，而所以操之者诚也，诚则实也，……以实心而行实致，以实功而致实效，使念念皆实，事事皆实，则以之为政，而政无不举，以之为治，而治无不成，故臣敢以懋实二

① 参见《芝峰集·采薪杂录》。
② 参见《芝峰集·采薪杂录》。
③ 《芝峰集·采薪杂录》。
④ 参见《芝峰集·秉烛杂记》。
⑤ 参见《芝峰集·采薪杂录》。

字进焉。”在这里，他强调了懋实[①]。他的懋实论要求具体的现实性，同时也要求道德的诚实性，把诚作为处理一切事物的一贯原理，追求诚的现实实现，由此可以确认是他揭示了实学的思维方法。

3、博学的学术态度

李睟光的学术特征是人们可以强烈感受到他的博学态度。《芝峰类说》不仅包罗了天文、地理、君道、官职、儒道、经书、文章、人物、技艺、宫室、服饰、食物、草木、禽虫等 25 部 3435 条中的广泛领域的问题，还是收录了 348 种文献和 2265 位人名的渊博知识的集大成之作。除了对于道学的正统性信念外，《芝峰类说》还研究了建立客观的知识体系，最先介绍了西洋地理和科学及天主教教义，表现出对阳明学的善意理解及吸收道教、佛教等异说的开放姿态。这些事实表现出他的思想品格。在 17 世纪初广泛吸收所能接触的一切知识并进行系统分类，是他思想的基本立场和特征。他拒绝了那种认为他的博学是为了炫耀于人的责难，说明博学是为了自己，表示了对自己博学态度的肯定信念。[②]但是他认为“博者易流于杂，约者易归于陋，杂则不可谓博，陋则不可谓约。”[③] 因此他指出学而不杂比学得广泛更为重要，尊重广泛而又集中的探索方法。博学不只是单纯追求扩大知识量，还要牢记必须达到质的标准，这可以说是他的哲学精神和学术观。

他说，“夫学如射，射者志于鹄者也，苟志于鹄，虽不中不远矣，故学莫先于立志，尤莫贵于所向”[④]，表明了对真理标准的不断追求。除了学术开放精神，他还关心修养论的实践，在《学习论》中强调“学贵习，习则熟，不习则生，学者之涵养省察，所

---

① 参见《芝峰集・条陈懋实剳子》。
② 参见《芝峰集・儒道部学问》。
③ 参见《芝峰集・秉烛杂记》。
④ 参见《芝峰集・采薪杂录》。

以习也，私而至于义精仁熟，其效也。"①

李睟光的这种思想品格说明其哲学特征是以道学为基础的，但他脱离了研究性理学理论的方向，把注意力转向发扬研究具体实践的实学精神。由此可以理解他作为实学派的初期人物处于先驱者的位置并发挥其作用的原因。

二、柳馨远

1、由性理学向实学的转换

道学派成为朝鲜社会的统治理念后，提出了议论社会制度和经济政策的经世论，对现实问题持批判以及改革主张的时务论也不断出现。但是对于在壬、丙两乱后陷于混乱的社会问题，道学派的基本立场才强调根本的是要恢复义理论所规定的道德意识。可以说当时致力于维持和稳定以解决社会问题的消极立场占了主流。17 世纪后半叶，柳馨远提出作为解决当时现实问题的方法，把注意力从道德的根本问题转移到具体的实践问题上来，他把这种注意力的转换加以理论化和系统化，将革新的改革方案也加以系统化。由此明白地表现出实学派的基本特征。实际上他对性理学问题有自己的主见，一面批判地理解朱子学，同时又开展了关于如何评价罗钦顺、韩百谦性理学的讨论②。另外，虽然后来失传，他确实有过关于性理学的几种著作③。

柳馨远在理气说中强调理气的浑融无间，指出理作为条理是气的理，认为理不因气的原因而存在④。他认为理气的不相离不相杂的结构表现为"浑然之中，不相夹杂之实"，从"实"中掌握理

---

① 参见《芝峰集·采薪杂录》。

② 参见《磻溪先生年谱》（安鼎福修辑）、孝宗 9 年《与郑文翁书·论理气人心道心》及显宗 10 年《答裴公瑾论学书》。

③ 李瀷撰写的《磻溪先生》所列著作目录中有《理气总论》（1 卷）、《论事物》（2 卷）、《经说》（1 卷）、《朱子纂要》（15 卷），均与性理学有关（千宽宇：《近世朝鲜史研究》第 340 页）。

④ "虽不可认气为理，然气外无理，要之理只是气之理也，……气浑融无间，虽气外无理，然理非因气而有也。"参见《磻溪先生》。

气。特别是从事务的现象观念来看，认为“理只是气的理”，从事务的本质观念来看，认为“有了理才有气”；论述了理气的不相离现象及不相杂的本质。说明从根本上说，理气的认识依据是事物[①]。另外以“不诚之物”的“中庸”命题为依据，主张“天下事物，无非实事”，阐述了实在的根据在于事物[②]。由此可见，他的性理学摆脱了对理气的穷尽实在性的信念，以分析实在性的形式解释理气，因此性理学不是以形而上学的真理体系，而是以认识实在现实的逻辑体系提出来的。

根据他的这种性理说，他当然不会囿于性理学的体系之中，必然要关心现实问题。“天地之理，著于万物，非物理无所著，圣人之道，行于万事，非事道无所行”[③] 他的这种主张力求讲明道学，一方面驳斥了当时道学派对事物只要求大体了解的学风，同时以理念根据阐述了实学派的立场。吴光运在《磻溪随录序》中将道德和政制比为道和气，指出程朱“汲汲皇皇于斯道，而与器则未遑焉，盖其意以为道明则器自复尔”，规定了道学派的学术态度。对此柳馨远基于对政制的详尽分析以及对性理说的深入了解，更加令人信服地说明道和器是不相离的。[④] 柳馨远的这种实学立场不是拒绝道学，而是超越脱离现实的观念，借以实现道学向着结合实际的方向转变。这是他在深入反省当时道学派的学风之后得出的结论，可以说他一方面纠正道学派，同时也是把道学向实学方面转变。

2、实事中的本末论

《大学》里有“物有本末”的话，又说“德为本财为末”。在

---

① “自物之已然者观之，则理只是气之理，气外之理，自有共本然之观之，则以其有此理，故有此气也。”参见《磻溪先生》。

② “不诚之物，知其如是，而君可以见天下事物，无非实事。”参见《磻溪先生》。

③ 参见《磻溪随录·卷26·随录后》。

④ 参见《磻溪随录·卷1·随录序》。

提出本末之间先本后末的实践顺序以后，道学派致力于作为本的德以及心性的修养，而把具体现实的经济问题称为末放置一旁，或称之为同义对立的利而不予理睬，这是一种常见的作法。但是柳馨远却把实事作为学问的根据，进而让本末论完全符合实事，因而更加明确地提出了实学的立场。

他在《磻溪随录》一开头就讲到田制，强调“土地天下之大本也，大本既举，则百度从而无一不得其当，大本既紊，则百度从而无一不失其当也。”[①] 其意是说，根据井田法的精神，只要划定土地分界，老百姓的产业就会长期确立，抓壮丁的事也会弊绝风清，全体国民不论贵贱上下各司其职，人心安定，风俗也会变得淳朴敦厚。把实行田制当做根本大事，属于末端的一切社会弊端就会得到纠正。因此首要的是要抓住政治和教化的根本，“不如此，虽欲行仁政，徒虚语耳”[②] 对道学派关于从君主的一心中寻找政治和教化的根源的主张，柳馨远的立场是发现政治和教化的根本，这便转变了本末论的适用领域。他没有把财放在末的位置，而是看成实事，在财的基本形态里发现本，从而从实事中确立了实学学问的基础。

但是他的学问体系并未离开人的价值和道德性，相反，它对实现制度和道德的协调确实产生了积极影响，他认为法制不能自然地得以实行，强调了实行法制的人的作用。即是说君主必须有贤臣辅佐，必须人尽其才法制才会顺利实行。并说“择大臣之本，又在乎明一心之德，明心之要，其唯圣学乎”[③]，其意是说田制之法不只是与明心之德分离，可以说在分析本末先后顺序之前，作为根源，二者处于相互要求的对等关系，对于道器不相离的体用论的关系结构，也要看作与实事中的本末论并行不悖的东西。因

---

① 参见《磻溪随录·田制上》。
② 参见《磻溪随录·田制后录下》。
③ 参见《磻溪随录·田制后录下》。

此，可以说他的主张是通过指明实事中的本末找到实现道、器健全结合的根据。这也就是实学的方法。

3、树立客观的标准

在田制问题上，柳馨远认为井田制是一种理想，他现实地采纳了均田制。但是唐代和高丽时期的均田制“其法不以地为主，而以人为本，……此所以难处，而后必废坏也。”[①] 这是由于前提标准的增减不在于千差万别的个人，而在于固有事物的基础．因此要注意容易找到的客观尺度。柳馨远强调法制的重要性，让法制起到尺度的作用，认为如果没有尺度，道的实现就是不可能的。他说，“大抵法者，就匠人之绳尺，犹治人之模范也，所谓绳尺非绳尺，所谓模范非模范，虽有天下良工无以成一间室一个器，世之徒谈良工，而谓不必用其绳尺模范者，其不思甚矣。”[②] 要求确立法制为客观标准。

标准不是从人的内含道德性去寻找，也不是提出的普遍理念，从可能计量的客观形态中去寻找标准是实学派科学精神的一种重要表现方式。他否定了那种在大体和细目中因大体重要而轻视细目的思考方式。也就是“天下之理，本末大小，末始相离，寸失其当，则尺不得为尺，量失其当，则衡不得为衡，未有目非其目，而纲自为纲者也。”由此可见他认为只要尊重保证标准的客观周密性，就可以形成能够从制度上克服人的主观随意性的基础。在谈论制度时他详细提及节目，这不是显示自己的博学，而是力图以客观标准说明具体事物实践顺序的方法的严密性，这可以说是在弘扬实学精神。

他认为客观标准的理念“皆是循天理顺人道”；同“因人欲图苟便”相对立[③]。并说明当发生“为天下谋”和“为一己谋”的对

---

① 参见《磻溪随录·田制后录上》。

② 参见《磻溪随录·田制后录下》。

③ 参见《《磻溪随录·田制后录后》。

立时，客观的标准就以克服利己之私欲的公共利益为目标。作为前题的改革论拒绝私田的利己动机，旨在维护公田的公益性。对于奴婢制度则认为所有的人都是同类，人不能把人当作财产来支配，绝没有那样的道理。他说“虽天子诸侯，只是理人之任，而未尝以人为己财物也”。批判“凡人则各蔽于目前私意，皆以为难改矣。”[①] 主张废除奴婢制度，可以说是柳馨远的人道信念，同时他认识到追逐私利是一种足以破坏社会全部客观秩序的威胁，为了公共秩序要贯彻对此予以反对的方针。

三、朴世堂

1、分别认识人和事物

丙子胡乱之后，排清义理论和道学派尊崇朱子的正统主义理念得到加强。在这个时期朴世堂对朱子学的经学体系提出疑义，因而对促进脱离朱子学理论的体系化起到了重要作用。和他同时代的尹镌（1617—1680）也因为对朱子的性理学立场提出疑义而被指责为斯文乱贼，但是如果说尹镌的哲学观点仍停留在性理学范围的话，那么朴世堂则是力图重新形成脱离了性理学的经学体系的人。朴世堂著有关于经典的注释著作《思辨录》（又称《通说》），独自解释了四书和《书经》、《诗经》，在经学的基础上探讨了脱离朱子学的哲学体系。[②]

他对朱子“性即理”中关于性的基本解释定义为“性者，心明所受之天理与生俱者也”，认为“性即心之所明乎天理”，并且“理明于心为性。”这就是说，性作为普遍原理同理相一致，但不能还原为理，而是要以包容理显示理的心来认识性。因此，性在具体人格的心里被认识，并且是第一性的作为人性被理解。他不否认性存在于事物之中，但强调“虽物亦有性，但其为性也，与

① 参见《《磻溪随录·续篇下·奴隶》。

② 参见《西溪全书》下，《思辨录》、《中庸》。

人不类，无以称乎正常之德，兼言物，非中庸之指故也。”[①] 还说，“夫中庸之为书也，以教人而非以教乎物，人可教也，物不可教，人能知道，物不能知道也，”否定了朱子关于人和事物相同的主张[②]。朴世堂脱离了朱子学关于认为人和事物是同体的立场，强调人和事物是异类的事实，在这种前提下，性就把人性和物性从本质上区别了开来。因此，认为人的存在的基本实体不是性而是心。由于性是人心中指明的理，便提出了必须区别普遍的天理。“在天曰理，在人曰性，各不可乱故也，曰理曰性，曰道曰教，论其致究其归，卒未尝不同，但不可乱其名。”[③] 他的基本哲学立场是承认人与天、人与事物的区别，但这种存在领域的区别认识不是要确立抽象的观念体系，而是要重视具体的个体性。由此可以看出朴世堂脱离性理学的哲学思考及其方向。他认为性完全不是形而上学的东西，“令人物之性，则乃器之含其理，以各为之才者。”[④] 就是说朴世堂认为性包含在器中，并与才具有同样的意义。从而摆脱了形而上学的观念化，对于人的本质品格也从具体的基础上理解了[⑤]。

2、尊重实质

朴世堂的哲学观念以现实的具体性为依据，其立场旨在普遍理念之前理解人的具体性。由此可以重新认识与朱子学观念体系相对立的实质的比重。他的实学逻辑表现在对于名和实，或文和质的分别认识上。并赋于实或质以优先的价值。他提出，“尽其实而文称之，则斯为彬彬矣，如文备而实丧，初不如实存而文去，此夫子所以谓与奢宁俭为得其本也。”[⑥]

---

① 参见《西溪全书》下，《思辨录》、《中庸》。

② 参见《西溪全书》下，《思辨录》、《中庸》。

③ 参见《西溪全书》下，《思辨录》、《中庸》。

④ 参见《思辨录》、《孟子》。

⑤ 尹丝淳《关于朴世堂的实学思想研究》（《韩国儒学研究》1980 年版第 275 页）指出“彻底批判了根据朱子理实在论提出的性（理）的先天本具论。”

⑥ 参见《思辨录·论语》。

孔子的正名论也不是仅强调正名的名分主义，而是要克服名称与实际相悖之处使二者一致。朴世堂也说“夫名之必有实也。”[①]并指出，“曰理、曰性、曰道、曰教，论其致究其归，卒未尝不同，但不可乱其名，名乱则或失所在本末之次第，无以明所言之义也，”[②] 这说明他重视对名称的明确认识以及概念区别的严密性。虽然名可以成为解释实的工具，但认为名不能构成实，因此反对追求形式主义的名分而无视实质的名分主义。孝宗死后马上出现了已亥礼讼事件，对于慈懿太妃的服制发生了一年期和三年期两种对立意见，对此他提出“虽期三年之不同，其为次长子之实，则终不可易矣，……古礼无正文，传疏间有异同，一时之礼，酌可以行用甲乙，无所不可，固不以服之隆杀，而系夫宗统之明不明也。”[③]

道学派的名分论结合义理论，强烈提出了排清理论，一方面拒绝使用清朝年号，另一方面延用已经灭亡的明朝年号，这是一种表现尊王攘夷的春秋大义的一种方法。当时朴世堂虽然承认义的重要性，却认为使用明朝年号没有什么意义，主张使用清朝康熙年号[④]，这表明他重视清朝统治着中原的现实局势。高丽时期宋朝灭亡，元朝占据中原时没有使用宋朝年号，同样，明朝灭亡后使用清朝年号不是因为义，而是为了保存社稷需要事大的现实要求，因此具有正当性。无论是礼讼问题还是年号问题都是当时时代的重大热点问题，具有极强的理念性质。朴世堂从重视现实和实质的立场出发，提出了根本性的反论。事实清楚表明了他的思想所具有的实学品格和实学思考的循环过程[⑤]。

---

① 参见《思辨录·中庸》。
② 参见《思辨录·中庸》。
③ 参见《礼讼辨》。
④ 参见《答和叔书》和《辨和叔论纪年示儿侄》。
⑤ 据尹丝淳称，在朴世堂的实践思想中，以日常思考方式解决礼讼问题，以对内现实观为弊政改革论内容，以对外实现处理年号问题，反映出他尊重现实的意识。

3、行远自近的实践的现实性

对于《大学》里的"物格而后知至"，朱子的注释是物格是说无所不到达物理的极处，知至则是吾心所知无一不晓，表示到达了终极境界。与此相反，朴世堂强调《大学》并没有结束圣人的赫赫功果和学术的进步，它只是初学者跨入德的门坎。内容比《大学》深奥的《中庸》中也说要"行远自迩"、"生高自卑"、"拿着斧子砍斧子把，其法则不远。"因此，"开口指说，以为万里初程投足一步之地者，乃在于圣人之极功，曾不开示以切己易明之理，使曳一踵谨蹑一级，蹑一级又进一级，即使无邈焉难及之叹，又使无躐越凌跨之失者，抑独何哉。"批评朱子学的立场有悖于经传的根本精神[①]。

他所说的经传精神不是指的脱离现实的、观念的、超脱的理念体系，而是说由自身的切身现实出发，通过分阶段实践过程的不断积累向着目标靠近。它拒绝陷入离开了现实性的合理体系或超越式的理想中，表现出旨在确保在现实基础上采取具体的实践方法的实学精神。他承认六经理精义备、意深旨远，但根据《中庸》中所说的"行远必自迩"的原理，"夫迩者易及，浅者易测，略者易得，粗者易识，因其所及而稍远之，远之又远，可以极其远矣，"提出了由容易的地方逐渐进步的实践方法[②]。以浅近的日常现象作为真理的出发点并规定为方法论。这是对于道学派体系的反思批判，也是对经传根本精神的重新认识。从这里可以看出，朴世堂以实学派的哲学基本立场，明确认识到现实性和日常性的学术重要性，通过追求阶段式发展，深化的实践方法提高经验的比重，反对思辨的飞跃，从而对确立实学派的哲学立场起到了重要作用。

---

① 参见《思辨录》、《大学》。

② 参见《思辨录・序》。

第三章　星湖学派的实学思想

一、李瀷

1、对经学的实用认识

18世纪前半叶，星湖李瀷一方面继承了当时的性理学基础，另一方面创立了实学派的学风，因此有其思想特征和位置。他在性理学方面属于岭南学派，追随李滉的性理学说。他尊崇李滉，根据《近思录》体制编纂了《李子粹语》（或《道东录》）纪述了其言行。整理了关于四端七情和理气论问题的争论，站在支持李滉的立场编辑了《四七新编》，整理李李滉的礼说，编纂了《李先生礼说》（或称《礼说类编》），打下了可以系统了解李李滉思想的退溪学的坚实基础[①]。

此外，李瀷并没有停留在性理学认识上，其学术研究又向经学方面发展，拓宽了自己新的学术领域。他对经学的研究成果体现在《疾书》中。他的《疾书》著述顺序和经学研究顺序是从《孟子》开始，继而为《大学》→《小学》→《论语》→《中庸》→《近思录》、《心经》→《周易》→《书经》。其明显特征是没有按照朱子学的《大学》→《论语》→《孟子》→《中庸》的读书顺序，而是把《孟子》放在优先位置。他说，"孟子辩而七篇作，以世则后，以义则详，后则近，详则著，故曰求圣人之旨，必自孟子始也。"[②]这段话表明了更为重视具体和经验的经学方法的实

① 关于李李瀷的退溪学的认识范围和立场，在李秉休的《家状》等著作中有详尽论述。参见《星湖先生全集·附录卷1》。

② 参见《星湖先生全集·卷49·孟子疾书序》。

学态度。

对于道学派坚持关于朱子注的权威主义，他表示了明确的批判态度："但曰一字致疑则妄也，考校参互则罪也，朱子之文尚如此，况古经乎。东人之学，难免鲁莽矣。"当时这种闭锁的学风到后期成了愈演愈烈的《儒门禁纲》。他提出申不害、商鞅等法家的严酷性[①]。他引用了朱子的话"朱子谓少疑则少进，大疑则大进，多著疑不妨，若内疑而外顺，所存可知也，有疑而至于无疑，固君子之阶级次第，俗学大抵不致疑者多，"批判了顺从权威的俗学[②]。接着他提出，用一句话来说明，经学就是"致用"。经学的目的在于实用。"穷经将以致用也，说经而不措于天下万事，是徒能读耳"。批评了以经典作为知识对象的读经风潮，强调要在实际中应用[③] 读诗经时抱着讥讽态度，认为礼不过是揖让，对当时这种践踏经术和事物的学风他深恶痛绝。"诗可以察其隐而安之，礼不独施于闺门之内，出而应事，非礼不可……古人之务实如此，在今日经术事务，判为二道"[④]。"凡读书之士，皆依文诵说，不思真切著己，发之为事业，故六经与时务，判为二物"[⑤]。这种反思表明李瀷的经学接近追求实用的实学精神[⑥]。

2、经世论的民本思想

李瀷在对道学的传统和性理学的认识方面继承了李滉，另一方面，他又接受了李珥和柳馨远的经世论。由此可以看到其思想之深广及其哲学的客观合理性。他提出，李珥企图通过更张论改革社会弊端是明快切实的主张，认为李珥是朝鲜王朝建国以来在洞察时务方面最杰出的人才。他认为柳馨远在李珥之后提出的更

① 参见《星湖僿说·经史门·儒门禁纲》。
② 参见《星湖僿说·卷54·中庸疾书后说》。
③ 参见《星湖僿说·经史门·诵诗》。
④ 参见《星湖僿说·经史门·诵诗》。
⑤ 参见《星湖僿说·人事门·六以事务》。
⑥ 参见李篪衡著《星湖经学的实学思想》载《成均馆大学校论文集》第17期，1972年。

张的彻底的实践方案日后一定会成为法律，柳馨远也会被尊崇为永恒的导师[①]。

孟子对梁惠王说过，"何必谈什么利呢，只是也有仁义罢了"。对于这段答话，李瀷认为其主张不是不要利，而是肯定了利的价值："君子未尝不欲利，但后义而先利，则流以为欲，而无复义之和矣，……利者天地间无有此道……不曰不可而曰何必，不曰只有而曰亦有，其旨可见"。由此可以看出其对于利的根本认识[②]。他的经世论虽然是继柳馨远之后探索了官制、田制、税制、兵制等项社会制度的基本形式，但其特征是把着眼点放在客观认识当时的现实矛盾和改革条件基础上提出的改革方案，为确立实现保护和保障民生的民本奠定了基础。

他的田制论即均田论规定，为保障由于土地兼并而破产离乡的庶民的生活基础，分给其不能自由买卖的一定面积（约 100 亩即 1 顷）的永业田，永业田以外的土地可以无限制地属于私有[③]。他的经世论反映出确保永业田以保民生基础，同时又对人的私有欲的现实予以肯定的思想。对于田制和税制，强调要以正确测量土地和户口调查为基础，反映出以制度的客观运行基础为前提的合理性，力图实现国家财政的健全充实，贯穿经世论的中心思想是保护由于官吏的巧取豪夺而陷于穷困的民生，以确立恢复国家政治稳定和社会健全秩序的基础，他的这种经世论可以说是对于古典民本原理的现实再确认。他提出奴婢制非人道的一面以及成为国力衰弱原因的矛盾，阐明了规定奴婢私有界限，奴婢也可以参加科举考试，逐渐实现赎身，这是培养国力的方法[④]。他批判了当时的朋党现象，认为其原因在于多数书生为得到具有一定权利

---

① 参见《星湖先生全集·卷 46·论更张》。

② 参见李瀷《孟子书·梁惠王上篇 1 章》。

③ 参见《星湖先生全集·卷 45·论田制·论均田·论括田》。

④ 参见《星湖先生全集·卷 46·论奴婢》。

的官职而展开争夺[①]。因此他提出要改革科举制度，实行与荐举并行并更为合理的科举合一的人才选拔制度，进而为革除只有儒生阶层才能当官的弊端，提出了儒生也要从事农业生产的士农合一原则[②]。这可以说是民本经世论的现实提案，其目的是通过减少身分差别，保障均等机会，培养百姓得以安定生活的基础发挥积极的社会作用。

3、接受西学的转换期

从李晬光开始介绍西洋极少量文物开始到李瀷的一百多年里，有关西洋科学和天主教教义的文物断断续续传入我国，但只是在有了李瀷的学术研究和积极评价之后它们才成为令人瞩目的的问题。他阅读的西学书籍目录包括历算、地理、科学等 19 种和教理书 3 种[③]。早在孝宗四年（1653）我国已根据西洋历法采用了时宪历。李瀷强调了西洋历法的优势，"现在使用的时宪历就是西洋人汤若望所立，其历法极其精确，日月交叉以及日食月食丝毫不差，即使再出现圣人也会对他心悦诚服的。"[④] 他接受了《天问略》关于地球是宇宙中心的解释，认为地球是直径 3 万里、周长 9 万里的球形体[⑤]。可见他全面接受了西洋天文学知识。他相信西洋人制定的地图的正确性，虽然对利玛窦以中国为中心所画的"万国全图"不十分满意，但对西洋科学知识的积极肯定态度却成了为他克服中国古典自然科学体系缺点的重要转机。他认为在天文学方面西洋第一，阿拉伯第二，中国最为落后[⑥]。强调"凡器数之法，后出者工，虽圣智有所未尽，而后人固以增修，宜其愈久

---

① 参见《星湖先生全集·卷 45·论朋党》。

② 参见韩沽劢著《星湖李瀷研究》（1980 年）第 128～137 页。

③ 参见李元淳著《星湖李瀷的西学世界》载《教会史研究》第 1 集（1977 年）第 8～9 页。

④ 参见《星湖僿说·天地门，历象》。

⑤ 参见《星湖僿说·天行健与地球》。

⑥ 参见《星湖僿说·天地门·中西历三元》。

而愈精也"[①]。

李瀷对西洋科学的肯定立场为学习西学带来了新的转折点。他对天主教教义问题的深入研究和尖锐评价阐明了对西学认识的水准和立场。他在对《天主实义》(利玛窦著)的评论中认为把天堂地狱说成天主降神成肉身等内容是幻妄之谈。在和儒教主张比较后说"盖中国言其实迹，迹泯而愚者不信，西国言其幻迹，迹眩而迷者愈惑。"[②] 他虽然对奇迹和神秘的东西表示拒绝，但对天主教教理书中与儒教接受的伦理内容则采取肯定并积极吸收的态度。他将《七克大全》(庞迪我著)同儒教的克己说相比较，认为"七枝之中，更多节目，条贯有序，比喻切已，间有吾儒所未发者，其有助于复礼之功大矣。"[③] 这种积极吸收西学的态度表现出其实学精神的开放性和客观性，对受其影响的星湖学派的学术领域及其实学作风产生了重要影响。

二、安鼎福

1、对下学的日常关心

安鼎福(1712—1791)作为李瀷的高足受其影响很深。在李瀷多种多样的学术观点中，他表现出了恪守道学传统的保守的一面。在性理学方面拥护朱子和李滉的主张，以批判态度控制星湖学派内发生立场分歧。当李秉休以公喜怒理发之说同尹东奎论战时，他阐明了要区别喜怒等七情和恻隐、羞恶等四端的主张[④]；对于权哲身接受阳明学的心即理说，他强调"吾心所知之理"与"散在物上之理"是一回事，批判了将人欲看作天理的谬误之处[⑤]。他对心、性、情的概念具有明确认识，对意和志的概念规定十分

① 参见《星湖僿说·天地门·历象》。
② 参见《星湖先生全集·跋天主实义》。
③ 参见《星湖僿说·人事门·七克》。
④ 参见《顺庵集·卷4·与贞山李景协书(辛未)》。
⑤ 参见《顺庵集·卷6·答权既明书(丙戌)》。

关注[①]。朱子学对张横渠的"东铭"评价比"西铭"要低，他却提出"至于东铭，省察克己收斂身心之至要大诀也，"并制成"东铭图"，表现出重视日常实践的思想[②]。

他提出，"学者，知行之总名，而其所学，学圣人也，……学圣人之道，不过求圣人之知与行，而不出于日用彝伦之外也，……大学论格致之义，亦曰知所先后，即近道矣，知虽多般，而所当先者，实不出于日用彝伦之外"，"子曰下学而上达，下学者，卑近之称也。卑近易知者，非日用彝伦而何，……故所谓学者，只是下学而已，……后世论学，心曰心学，曰理学，心理二字，是无形影无捉摸，都是悬空说话也"[③]。由此可以确认其学术基本立场是接受性理学，同时坚持越过观念问题而向日常性的实学态度。他 29 岁（1740）时编纂的《下学指南》，是他力图通过浅近的日常性奠定其学术基础的，以下学为中心的学术体系的产物。

安鼎福对日常生活的关注表现为百科字典般的博学学风。《万物类聚》（2 卷）按天道、地道、动植物、臣道、秋官、冬官的体系整理了从自然现象到社会制度的广博知识，《杂同散异》（53 卷）是数量庞大的名物度数和经史、诗文知识的集大成之作。他本人整理了李瀷的《星湖僿说》，编辑了《星湖僿说类编》（12 卷），其学风也继承了实学的博学态度。在关于社会制度的著作方面，《临官政要》由整理政治制度方面的古典论述《政语》，将历史史实分类整理的《政绩》和探讨在不断变化时代社会现实中的应对方法的《时措》三篇组成，这本《临官政要》反映了他的经世论所具有的实学现实性。在《临官政要》附录中所收录的《牧民心鉴》力图规定守令的德治方面的目录和细则，因此，也可以说这是为使其发展为丁若镛的《牧民心书》意识的发端。

---

① 参见《顺庵集·卷 12·橡轩随笔上性情》。
② 参见《性理大全·卷 4·西铭》及《顺庵集·卷 12·橡轩随笔上性情》。
③ 参见《顺庵集·题下学指南》。

2、西学批判论

安鼎福在李瀷影响下接触了广泛的西学知识，但从他几乎不赞同李瀷吸收西学的态度来看，有其自身的思想立场和特征。他编纂《星湖僿说类编》时接触到李瀷对西洋科学积极肯定的态度。但在他自己有关天文、地理的知识体系中却几乎不提西洋科学，只是作为农业技术以肯定的口吻提及熊三拔的《泰西水法》[①]。他对西洋科学漠不关心，对于天主教教义却提出了敏锐的批评。在他四十六七岁时写给李瀷的信中表明了对天主教教义的批判态度。他认为儒教修己养性行善去恶的原因是为了死后有福气，而西学的修身原因只是为了接受上天的审判。二者存在很大差别。他摘出《天主实义》中所说的“有事物就有事物之理”的句子，称西学是“气先于理之说”[②]。对于鬼神论问题，他将佛教和西学鬼神论、儒学鬼神论三者比较分析，认为儒教以外的鬼神论是异端邪说[③]。曾就学李瀷门下的慎后聃曾通过《西学辨》(1724)在安鼎福之前对灵魂论等天主教教义提出了系统批判。安鼎福和慎后聃在星湖学派内形成了持批判西学立场的反西派。在1784年星湖学派中的信西派掀起信仰天主教运动时，安鼎福为批判其理论发表了《天学考》和《天学问答》(1785)。《天学考》对接触西学宗教的过程进行了历史分析和反驳；《天学问答》则形成了对天主教教义的理论批判体系。他的西学批判论反映了道学派的正统意识，其立场表现出脱离了实学派的开放合理性的一面[④]。

3、历史认识的实证和主体性

以《东史纲目》和《列朝通纪》为中心对韩国历史的编纂和认识可以说是安鼎福弘扬实学思想的具有代表性的业绩。特别是《东史纲目》(20卷或22卷)同李肯翊(1736—1806)的《燃藜室

① 参见《顺庵丛书·临官政要续编·时措·农桑章》。
② 参见《顺庵集·卷2·上星湖先生书·别纸(丁丑)》。
③ 参见《顺庵集·卷2·上星湖先生书·别纸(戊寅)》。
④ 参见琴章泰著《安鼎福的西学批判论》(《韩国学》第19集，1978年)。

记述》(59卷)和韩致渊(1765—1714)的《海东绎史》(70卷)成为代表实学派史学研究的专著。此外,他通过《东史纲目》对以前的史书金富轼的《三国史记》、郑麟趾的《高丽史》、徐居正和崔溥的《东国通鉴》、俞棨的《历史提纲》、林象德的《东史会纲》中的史料、义例和笔法的错误进行了批驳,同时根据朱子《通鉴纲目》的笔法和体系通过对史料的广泛核实对韩国历史进行了整理[①]。

他在《东史纲目》中按照朱子的纲目体,以史家大法指明的系统为前提,自己规定檀君朝鲜→箕子朝鲜→马韩为正统,三国时代为无统,统一以后的新罗和新罗投降以后的高丽为正统,继承了道学派的正统论。但具有这种正统论的安鼎福却不愿从属于道学派的以中国为中心的历史观和天下观,他希望依据普遍合理性重新认识韩国历史的特殊性。这促使他采纳纲目体和正统论,并沿着表明要确保民族历史自主性意识的方向走下去[②]。

他在《东史纲目》的范例中遵循了朱子的定法,但指出,"《通鉴纲目》中以中华为主统摄万国,其高度已到达无以复加的地步。本书是东国的事情,地处一个小角落,礼节和事情不同,不得已才根据情况举了例。这是因为大小情况不同。"[③] 在这里他明确地指出了中国和韩国的历史是独立的。在纪录岁年方面,他没有采用中国年号,而是沿用《春秋》中鲁国纪年的方法纪录一国年号,即是将洪大容所说的城外春秋论的立场在历史著述中实际体现出来的自主意识再进行一番表现。

在史料考证方面表现客观性。指出新罗初期的王号中的居西干·次次雄属于方言,《东国通鉴》对此做了纠正,认为"历史是按照事实纪录的文章",所以应照原样复原,这种态度弘扬了实证

---

① 参见尹南汉著《东史纲目·序》,《国译东史纲目》民族文化促进会,1977年。
② 参见尹南汉著《东史纲目解题·序》。
③ 参见尹南汉著《东史纲目·凡例》。

性。《东史纲目》虽承认檀君朝鲜确实有过，但对其神话传说却不记入历史，由承认其史料客观性的箕子朝鲜开始纪录，这也表明了他实证的历史认识立场。在《东史纲目》附录中收入的《考异》、《怪说辨证》、《杂说》中表现出的文献考证的周密性，以及通过《地理考》对疆域和地名的考证作业，在了解历史地理知识方面都说明了实学派发扬实证精神所取得的重要业绩。

三、西学派和实学思想

1、西学派的发生

由李瀷门下形成的星湖学派关注由李瀷介绍并积极吸收的以西洋科学为中心的西学问题并就此进行讨论是一个自然过程。但是李瀷的广泛开放精神却难于传给他早期的弟子们。这一方面是因为李瀷的学术兴趣是多方面的，另一个更重要的原因是当时社会上存在着道学派意识的强大压力。

慎后聃23岁时最早到李瀷那里了解了天主教教义，不久按照“灵言蠡勺”、“天主实义”、“职方外记”的条目从性理学的立场发表了批判性质的《西学辨》，表示了迅速而敏锐的反应。对于慎后聃的这种批判立场，李瀷表示了牵制态度：“你现在排斥西学，是因为对西学考察还不深的缘故，这是可怕的”[①]安鼎福也是受李瀷的影响对西学发生了兴趣，但他对西洋科学所知不多，仅是将天主教教义视为异端邪说持续进行了理论批判。

但是属于星湖学派中少壮派的权哲身和李家焕、李基让等探讨了脱离性理学体系的哲学基础。权哲身支持因为反朱子的经典注释而被批判为“斯文乱贼”的尹镌的立场。接受了阳明学的观点。李家焕深入研究了历象，继承了李瀷吸收西洋科学的学风。比权哲身、李家焕更年轻的李檗（1754—1786）、权日身（？—1791）、李承薰（1756—1801）、丁若铨（1758—1816）、丁若镛（1760—1801）、丁若钟（1762—1836）等在和他们的交往中也加

① 参见《河滨集·纪闻》转引自李元淳著《星湖李瀷的西学世界》。

入星湖学派。他们在研究李瀷著作的同时也热心研究了天文、历法、数学等西洋科学。其中的李檗不仅对西洋学造诣很深，还信奉天主教教义。以李檗为中心为研究教义展开了生动活泼的讨论，由此形成了信西派。1784年李承薰在北京第一个接受了西洋神父的洗礼，他回国后，以星湖学派的少壮派为中心掀起了信奉天主教运动。

2、西学派接受西学

星湖学派由于信西派继承对李瀷学术领域所包含的重要侧面——西洋科学的吸收态度而具有思想史的意义。丁若铨和李檗共同研究了《几何原本》，李家焕则通过研究历象对于计算日食、月食及黄道、赤道交叉度数、地球周长和直径等能用图解表示，达到了高度理解的水平[①] 李承薰去北京对在要求入教的同时也强烈表达希望了解数学知识的要求，结果带回了《几何原本》、《数理精蕴》等西洋科学书籍和教理书等。由此可看出他们对西洋科学的热心[②]

李家焕、李檗、李承薰、丁若镛等人在信西派中对以数学为基础的西洋科学的了解达到了当时的最高水准。他们通过西洋科学还对了解自然法则具有何等重要性有了坚定信念。正如丁若镛所指出的"此时原有一种风气，有能说天文历象之家，农政水力之器，测量推验之法者，流俗相传，指为该洽。"[③] 因此李家焕在关于对历象提问的答复中提出将西洋天文学的《青蒙气说》等作为新法，丁若铨主张以西学的四行说代替科举考试中的策题五行，他们因此受到攻西派的责难[④]。

---

① 参见《贞轩墓志铭》和《先仲民墓志铭》，载于《与犹堂全书》(景仁文化社影印本)。

② 参见崔奭佑的《巴黎外邦传教会与韩国的交往》，载于《柳洪烈博士华甲纪念论丛》。

③ 参见《与犹堂全书·辨谤词同副承旨疏》。

④ 参见李晚采著《辟卫编·卷4·副司直朴长卨上疏》。

信西派对于西洋科学的这种深入研究虽然是合理的，符合实用要求，并为实学思想的发展提供了必要基础，但从其开始背离朱子学体系，全面否定儒教基础，转为信仰天主教时，便受到社会上的激烈反对，成为非法活动。因此，尽管信西派的人物不是一贯反对儒教的天主教徒，因为牵连到信奉天主教，便以此为理由不仅受到儒教社会的排斥，还被处刑或流放外地。他们的公开活动被取缔，只得在地下继续其信仰活动。另外由于信西派将其对西洋科学的兴趣转移到信仰天主教方面，初期对于西洋科学的了解也随之落伍。虽然有丁若镛的例外情况，信西派的人物也会脱离实学思想的潮流，然而信西派的天主教信仰所包含的思想内容与实学思想所研究的问题和逻辑相呼应，这一事实令人瞩目。

信西派的天主教信仰首先反对儒教世界观的绝对化。在这里太极、理气、五行等自然体系受到全面挑战。另外在信西派的思想中确立了西洋不再是夷狄，中国也不是世界中心的近代世界地理概念。天主教全面反对朝鲜社会的儒教封建秩序规定的身分等级制度和道德规范。尤其是随着信仰天主教运动在庶民大众中的传播，否认身分等级的平等思想社会在天主教信仰集团中得以实现。当然在信西派的意识中伴随着民族意识也确实有过追随西洋势力的倾向，然而从排他的正统主义中是无法了解西洋势力的现实的。

第四章　北学派的实学思想

一、洪大容

1、批判精神和经学的再理解

在洪大容的思想形成过程中，北京之行（当时称燕行）可算是重要的转折点。他自己曾说，在国内由于地域所限，拘于习俗，心中常感郁闷。这表明了他想摆脱当时社会的习惯意识。要寻找新思维的强烈愿望。在发展自己的思想时，他并不继承原有体系的权威，而是站在批判和超越自我的立场上来进行的。这一点在他的《毉山问答》中表达得很明显。

《毉山问答》中，他以当时通俗儒学者和充满旧观念的道学家为原形，塑造了名为"虚子"的人物。通过具有新思维体系的实翁对虚子固定的形式化思维的批判，表明了自己的思想立场。他借实翁之口历数"食色之惑"、"利权之惑"、"道术之惑"，并指出"道术之惑"可以乱世，以此批判了当时的思想堕落。

"道术之失由来已久。孔子逝后诸子乱之，朱子门下，众儒惑之。称其功而忘其理，诵其言而失其意。正学之扶植实由矜心，邪说之排斥实由胜心，济世之仁政实由权心，明哲保身实由利心。如此四心相异，其意日失，天下渐趋虚妄如东流之水。"[1]

对于道学派的斥邪卫正论或王道论等根本问题，洪大容也意识到其认识正因陷于矜心、胜心、权心、利心而遭到扭曲。他提出"欲听道，濯旧闻，祛胜心"，并强调只有放弃旧观念及权威意识，才有可能获得对真理的客观的正确的认识。

---

① 参见《湛轩书·毉山问答》。

他批评那种拘于朱子体系的闭塞的经学态度，说："东儒之崇奉朱子，实非中国之所及，虽然惟知崇奉之为贵，而其于经义之可疑可议，望风雷同，一味掩护，思以箝一世之以焉。"[①]。他主张把朱子学也当作客观评价的对象。据此他在《四书问辨》和《三经问辨》中提出了运用问辨形式对经典解释进行批判检讨的治学方法。他规定"注通经，经明理"，表达了经是理之依托、注乃经之手段的经学立场。另外，他认为经典之解释使分析过细，"于经训无补，于后学无益，未能揭示训法之弊端"，表示了否定的态度。他还说："宁疏勿密，宁拙勿巧，岂非善乎"，强调了比起形式或观念的体系化来更重视疏与拙之实际的观点[②]。因此，他对朱子学的注释处处提出质疑。有关理气论的问题，宋时烈主张应以理看《孟子·浩然》之心的解释，而洪大容主张理、气不能混为一谈。同时反对"心即气"的说法，而赞同荀子"心即君"的解释[③]。另外，他还提出"同即理，异即气"的理气概念，坚持"理即仁"的朴素观念[④]，显示了脱离朱子学理气论体系的立场。

2、*以天视物的科学精神*

洪大容对自然科学的理解和关心受汉译西学书的刺激，也受过李瀷的影响，但对洪大容来说，他更沉迷于自己的思想体系。作为表明大道之本源，他要求认识到人与事物之差异即身心与物之差异。性理学在物我一体论中主张，头圆像天，脚方似地，可理解为人与自然的同一，而且根据气之"清浊粹驳"可断定人与事物间有贵贱上下之分。洪大容否定了这种态度。他主张将人与事物分离，客观把握事物。可以说他的意识是将事物从人的价值规范中解放出来，使之独立于自然科学领域。他说，"以人视物，人贵物贱；以物视人，物贵人贱；以天视之，人与物均等"，因此他

---

① 《湛轩书·乾净录后语》。

② 参见《湛轩书·四书问辨·孟子问疑》。

③ 参见《湛轩书·四书问辨·孟子问疑》。

④ 参见《湛轩书·四书问辨·心性问》。

要求勿“以人视物”，而“以天视物”[1]。

“以天视物”的观点脱离了基于儒教道德规范的自然观，确立了能以其身之规则理解自然的依据。这里他极力主张地球球形说和地球自转说。地球说或自转说既非他的独创也非他最先主张，但是通过打破旧观念的意志和说服力，显示了他对自然科学的坚定信念[2]。他还指出，在宇宙中有无数颗星，从其他星上看地球也不过是一颗星，地球是宇宙空间中心的说法不成立。以此否定中心的绝对性，使之相对化，即如果地球是中心，那么所有星球也是各为中心。

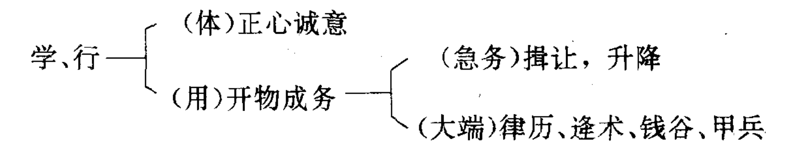
对于阴阳学，他否认阳以火为本阴以地为本，以及天地间有阴阳之气隐现以成造化的主张。五行说是古人设定的代表万物全体的东西，他强调不必拘于“五”这个数字，主张“天唯气，日唯火，地唯水土”，木金不能与气火地，即气火水土并称。这实际上否定了五行说。他指出，五行说之流行是术家将其附会于河图、洛书并牵强于易象之故。还强调说，风水说亦包括朱子依据术家而提出的山陵形状，其弊端甚于禅学和事功论[3]。洪大容将融进儒家固有思维的以人为中心的自然观转换为以天视物的立足于自然本身的科学认识，引进非阴阳论的西学“气”概念，否定五行说，排斥术家因素，发扬以西洋自然科学思维为基础的科学精神。据此，在《筹解需用》中，以包括体积法、开方法、三角法在内的数学系统认识为基础进行了整理天文、历法、测量、音律等计算法的科学探索。

3、现实认识和域外春秋论

洪大容将学问分为义理之学、经济之学、词章之学。对于三者间的关系，他说：“义理无，则经济流于功利，词章陷于浮藻，

① 参见《湛轩书·毉山问答》。
② 参见千宽宇著《洪大容地转说的再检讨》。
③ 参见《湛轩书·毉山问答》。

焉能称学问；经济无，则义理无施处；词章无则义理不明。如此三者去其一则无学问可言，而义理岂非其根本乎？”[①] 这样将义理学、经济学和词章学并列互补，且将义理学置于根本。这里确认了义理学以及道学的根本地位，同时也提出了经济（经世）学与词章学必须存在的理由，从而摆脱了道学一边倒的学风，主张学问的多元化。另外，他将学问的体系分为体和用，正意、正心之修养属体，开物成务之实务属用。还将“用”之家务分为急务与大端，其中揖让、升降之礼为急务，律历、算数、钱谷、甲兵则视为大端[②]。



这里他指出了学问和实践的内容，内在的人格与实际的事物是体、用相通的，在实务中承认礼的重要性的同时也强调科学、经济、军事是其基本要素。这也显示了构成他的实学体系的尊重学问构造和实用性的性格。

经世论体现在他的《标下经纶》中。他提出了将行政、官僚、教育、军事制度作为“9”数严格组织的构想，要求士农工商都从事劳动，主张不论身分高低凭才能和学识从业。在这种欲超越身分阶级制度、建立新的生产性的充满活力的社会秩序的改革论中表现了他的现实意识。

他的自然观正在克服以人为中心或以地球为中心的思维，但与此相通的是，他的社会观也欲摆脱以特定身分为中心的阶级意识，其历史观也摆脱了以中国为中心的“华夷论”而主张“域外春秋论”。他确认了各国的相对自我中心论，从而提出了克服番邦

① 参见《湛轩书·吴彭问答》。
② 参见《湛轩书·与人书》。

意识，树立自主意识的根据。他还指出，《春秋》以华为内以夷为外，但“自天视之”，内外无别。无论中国还是外夷，都各以本国人为亲，以本国王为贵，以本国风俗为好，而孔子也是生在夷不在周，但他写下了称颂九夷的“域外春秋”。洪大容认为这正是孔子之所以成为圣人的原因①。洪大容虽然坚持排清论，但并不因为不是华人是女真族而加以盲目排斥，只是因为他们是丙子胡乱的侵略者才区别对待的。对清朝的文化也非全部拒绝，他的立场是，凡对我们有用的就应学习。由此可以看出他正在摆脱“华夷论”，而在追求着自主的意识。

二、朴趾源

1、脱古的现实意识与社会改革论

如果说洪大容的科学精神是建立在其思想基础之上的话，那么对朴趾源来讲，通过小说表现出的现实意识和对社会矛盾的批判精神就有着很重要的意义了。

他18岁时，在《马驵传》、《积德先生传》、《广文者传》等作品中赞美了下层平民的高尚品德，讽刺了两班阶层的伪善道德，以此显示他对当时讲究身分高低的社会秩序的批判立场。在《马驵传》中，他一针见血地指出君子忌谈名利的实质，不过是想独占势、名、利的心术罢了。文中主人公撕破衣衫、披头散发地在街上唱歌，并喊出“宁无友，不与君子交”，这也是为了说明忠义只是有抱负无所吝惜的贫贱者的事，而与富贵者无缘。在《积德先生传》中，作者极力称赞专事清除粪便的人所具有的俭朴尽责的美德，并称之为先生，表明了不敢以友称而欲以师待之的态度。《广文者传》讲的是一个叫广文的乞丐的故事。他为人讲义气，在京师很有威望，“两班人物慕其技艺，皆与之交”。通过这些小说可以看出，作者从很早就有了摆脱身分制度、打破僵化的道德秩序的社会改革精神。

---

① 参见《湛轩书·毉山问答》。

在《两班传》中，贫穷的两班将自己的身分卖给富有的庶人时，在官厅的文件中列举了两班的行动模式与禁戒，显得无比做作与呆板。还说明了两班的权利，庶人看后不禁大呼："欲陷吾于盗贼乎？"摇头而去，从此不谈两班之事。这里，作者揭露了两班生活模式的无价值性及剥削性，对当时的社会秩序给予了根本性的批判。《易学大盗传》已失传，据推测可能是讽刺徒具儒名者的伪善的生活态度的作品。在《虎叱》中，借老虎之口叱责伪善的道学者——主人公北郭先生，戏谑其曰："儒即谀"。并列举了人间之邪恶，暴露道德与现实的背离。他的小说内涵深刻，证实了作者所具有的锐利的现实批判与社会改革意识。他的文学精神中所体现的不是尊古而是脱古的现实意识也说明了这一点[①]。他否定模仿旧物的做法，说"求似则非真"[②]，经此拒绝传统的权威。还说，"天地虽久，更生不止；日月虽老，光辉日新"[③]。他将关心的焦点由过去和权威转向现实与未来，追求创造性的改革。

2、*清朝学术的认识和历史意识*

朴趾源 44 岁时（1780）有机会去北京，还到过清帝的夏宫所在地热河。这期间他扩大了对清朝文化风情的见闻，通过与清朝人的谈论，更广泛地提出了北学派的学问态度。更重要的是，通过与 15 年前去过中国的洪大容的交流，形成了融会清朝文化的北学派，在此基础上他对清朝社会的观察也更细致了。

他在《热河日记》中反省了朝鲜人去清朝观察其文化风情的态度，提出了"五妄"之说，即炫耀门第，标榜衣冠，行动无礼，称中国无文章，叹汉人无壮士[④]。他指出，由于对满清的抵触情绪，人们主观臆断，感情用事，在一种先入为主的观点下总轻视对方，这样就妨碍了对清朝现实的客观认识。他还指出了认识他国国情

---

① 参见赵东一著《韩国文学思想史试论》。

② 参见《燕岩集·绿天馆集序》1978 年。

③ 参见《贞蕤集序》（朴趾源撰）。

④ 参见审势编《燕岩集·热河日记》。

的一些障碍。如，不能贸然问其国事，语言不同难以沟通，行迹有异则易招嫌疑，问之太深则易触其忌讳，问其不宜则易遭怀疑，提问须合身分，等等。由于这些障碍，有时难免只识其皮毛[①]。

因此，他提出与清翰人谈话时，应先称颂清翰让其放心后再向他们请教，使他们能畅所欲言。这样，除了文字外，还要把握他们的心术和情绪。正是遵守这一原则，他从清帝在热河逗留，看出了他的遏制蒙古之心，从其将西香僧王奉为皇师，看出其安抚西藏之意；从所有文章都是歌功颂德这一事实，看出受压抑的汉人的苦心；从取消汉人与满人的所有笔谈，觉察出其施行禁法之心。；从奢侈品与古董泛滥，看出其太平景象。这“五审”表明他对清翰社会和历史的深刻洞察力[②]。

清朝将朱子学作为官学，他一眼看破这是表面现象，其实质不过是统治汉人的手段而已。“彼观中国之大势，先占其道，使天下之口如含马衔，无敢称满夷者”，他指出，清朝抬高朱子的效果，“骑天下士大夫之颈，抑扼其喉，抚其背，士大夫受其愚弄胁迫，于礼文条目孜孜以求，不能自省。”[③] 因此清朝的思想压制方法比焚书坑儒更有效果。《图书集成》和《四库全书》的庞大编纂工作如明代编《永乐大典》一般，使众学子执笔不息，直至白首。如此便可理解为什么他把强烈反驳朱子的毛奇龄称为“朱子之忠臣”了。于是他认为我国人遇中国学子则以陆象山之流斥之或称中国陆学兴盛皆错误，相反，反驳朱子的人才是非常之贤士。

他很关心清翰学术对训诂学及考证学方法的理解，但相比之下，他更注意官学朱子学及其遏制思想上自由批判精神的作用。从这里可以看出他更倾向于理解清翰政治社会以及历史现实的立场。这种立场可以说是渗透于北学派意识中的“复仇义理论”的

---

① 参见《燕岩集·热河日记·黄教问答》。
② 参见《燕岩集·热河日记·黄教问答》。
③ 参见《燕岩集·热河日记·审势编》。

要旨。

3、利用厚生论的实用精神

朴趾源也有很强的灭清义理论意识。他甚至说："闻清阴（金尚宪）之名则发指脉张，虽有言于口而不得发，几欲滞塞。"但他通过北京之行认识了清朝文化所有的利用、厚生之价值，因此他不强调义理论与北学论的矛盾，而是利用北学论将义理论由感情的水准引向现实的水平，这便是他的思想特色。

他渡过鸭绿江进入栅门后，看到民家的牛栏猪圈到肥堆都井然有序，由此发现了利用之实际，指出"利用成则厚生行，厚生行则正德成"[①]。虽然在利用、厚生、正德三者中正德为本，利用、厚生为末，但他主张利用、厚生应先正德而行，提出了重视现实事务与效果、尊重实用的立场。许多去过北京的学者谈起中国时，多认为中国已成满清之地，无可观之景，要不就称只有辽东平原、卢沟桥、山海关为名胜。而朴趾源则认为瓦砾肥堆也有可观之处，以此称赞清朝的"利用"，指出只要是利国利民之道，即便来自满夷也要尊崇，主张接受利用之道[②]。

他对边防村邑的砖利用法以及砖灶的利用效率进行了观察，调查了灶口、烟囱、土炕，指出我国地炕存在的问题，探求其改良方法。另外，还强调仿造清朝行车，指出"行车于国最有实用"。他介绍了清朝用的各种车的形态和西洋器械，如浇田的龙尾车，汲水的水车，舂米的牙轮，磨粉的摇车，缫丝的缫车等，强调利用行车使财货流行以求致富。作为利用的具体问题，他还就牧马和骑马检讨了我国的做法，主张采用清朝的方法。就是这种利用论构成了北学论的主要内容。

他认为财货丰、食物足为教化之源，治本求功是教化百姓之方。提出作为国家之本、维护百姓利益的方法，即以天时、地利、

---

① 参见《燕岩集·热河日记·渡江录》。

② 参见《燕岩集·热河日记·馹汛随笔》。

人事为经，以水利、土宜、农器为纬的农业振兴法。他的目标就在于磨练利用厚生之法，以求开物成务之功。他将介绍农业技术、解决流通、实用技术工匠等实用开发作为学者的课题，并强调这种实作即是实学[1]。

三、朴齐家

1、北学论的确立

朴齐家（1750—1805?）在北京之行回国后，于1778年（29岁）通过著述《北学议》，继承了在此之前的洪大容、朴趾源的学风，起到了确立北学论的作用。他重申北学派关心的基本问题——对清朝的态度，具体地提出了利用厚生论，系统地整理了北学论。他的北学论也关心利用厚生的技术问题，同时也包括了对现实认识的实学基础，从这一点可以说他是集北学论之大成者。

他在《北学义》序中指出，"北学"之语源于《孟子·滕文公上》、陈良之"北学于中国"句，并说明其意为向中国学习先进文化，还力图以崔致远、赵宪仿中国先进文化欲改革落后制度之事说明北学之渊源。他的目的在于指出中国风俗"可以行于本国，便于日用"，并说明"为之之利与不为之弊"[2]。从这里可以看出他的北学论所具有的吸取中国文化的范畴与追求实用性的目的。这种北学论的课题是以实学派重视现实并强调实用性的方法论为前提的，正如其言"夫利用厚生，一有不修，则上侵于正德"[3]。

2、四欺三弊说与现实批判

朴齐家认为当时社会对北学论的抵触便是道学派的排清义理论，强调了清朝虽属满族却继承了中华文明这一事实，并分析说满清知中国文明之利而占据之，而我们仅知其占据者为满清而不知其占据的为中华文明。所以他说，"苟利于民，虽其法出于夷，

---

① 参见《燕岩集·农业小抄·编题》。

② 参见《贞蕤集·附北学义》（国史编纂委员会）。

③ 参见《贞蕤集·附北学义》（国史编纂委员会）。

圣人将取之，而总中国之故哉"[1]，以此证明汲取清朝文化的正确性。这可以说是对排清论闭塞盲目性的批判，也是对北学论开放进取性的宣扬。

他对排清论的闭塞性与欺骗性的批判以一言论之，"不读中国之书者，自画也；谓天下尽胡也者，诬人也"[2]。对当时社会的矛盾他整理为"四欺三弊说"[3]。四欺之一，不思培养人才开发利用，愈后世愈艰难，谓之"国家之自欺"；其二，地位愈高愈不理事务，一味摊给下属，谓之"士大夫之自欺"；其三，解释经典，埋首科举，无视天下之书籍，谓之"功令（科文）之自欺"；其四，有子不呼父者，有待亲戚如奴隶者，有侄孙辱骂大人者，视天下为满夷以礼义自诩，谓之"习俗之自欺"。这是对当时朝鲜社会隐瞒自身经济的落后性、行政的不合理性、学问的沉滞现象、社会伦理的矛盾现象等欺骗性的批评，也是对改革必要性的宣扬。所谓"三弊"，其一是国法不责士大夫，维持特权层；其二是不行科举，废纳才之路；其三是旨在崇儒的书院成为逃避兵役和违法者的庇护所。正是出于改革这种矛盾和不合理性的现实意识，他主张经济富强是最重要的，而其方法在于引进先进技术和制度。

3、利用厚生论的体系

朴齐家认识到当时国家最大的弊端是贫困，并说明其解决方法唯有与中国沟通，指出了北学论的课题与方法特点[4]。这就是说北学论应从关心如何使国民脱贫出发，主张引进中国技术，通过物产交易致富，强调生产与商业的重要性。

他的农业生产理论从汰儒论出发，认为要排除农业发展的障碍，应淘汰作为游食阶级的儒生[5]。。淘汰鄙视生产只知科举的儒

---

① 参见《贞蕤集·北学义外编·尊周论》。
② 参见《贞蕤集·北学义外编·北学辨》。
③ 参见《贞蕤集·北学义外编·卷 3》。
④ 参见《贞蕤集·卷 3》。
⑤ 参见《贞蕤集·应旨进北学议疏》。

教是要求对社会制度进行根本的改革。其次他还指出，为发展农业应使用车，车是基本的运输工具，能活跃流通、发展商业，并为农业发展准备基础。因此，他将车比作血脉[①]。为改良农业生产，他把农具、灌溉、积肥、养蚕等方法与中国相比较，主张学习中国技术。还就风扇、石杵、瓠钟、立锄、耙、碌碡等农具的使用进行了说明，强调这些农具的使用和先进技术的引进能使我国农业生产获益[②]。

他认为车对农业生产很必要，作为活跃流通、发展商业的条件更重要。因此他主张学习车、船、路、桥等交通手段。商业因追求利益而被认为与道德相悖，以至传统上一直受到遏制。朴齐家虽然承认奢侈有弊，俭朴为美，但他更强调作为脱贫致富手段的商业的重要性。他还指出，国内财货流通能使百姓丰衣足食以实现厚生，这固然很必要，但更重要的是与中国为道的世界各国进行贸易，以图国家富强，同时也使国人扩大见闻，以正确看待世界[③]。

---

① “二曰行车……车譬则血脉也”（《贞蕤集》）。

② 参见《贞蕤集·农蚕总论》。

③ 参见《贞蕤集·通江南浙江商舶议》。

第五章　十九世纪的实学思想

一、丁若镛

1、性理学的超越与神形妙合的人的理解

丁若镛（1762—1836）于18世纪末已经确立了自己的哲学观点，在19世纪他进行了体系庞大的学问整理。他曾经概括过自己的学问体系，说："六经四书，以之修已；一表二书①，以之为天下国家，所以备本末也。"② 如此，他将经学与经世学两个领域合二为一，形成了自己的思想境界。朝鲜后期的实学派成长至18世纪后半叶，与道学派的区别日见明显，到丁若镛时，树立了经典解释的全面新体系，可以说实学派在哲学基础上已从道学派中完全独立出来了。

丁若镛理解性理学的伦理和意义，他对性理学局限性的批判认识也很彻底。他对性理学有肯定的一面，"性理之学，所以知道认已，以自勉其所以践形之义也。"③ 他也批判了性理学随着对抽象观念的分析而陷于分裂的学风。他说："理气之说，可东可西，可白可黑……举世相争，传之子孙，亦无究竟，人生多事，兄与我不暇为是也。"④ 明确指出自己的治学已脱离了性理学。对于性理学的穷极概念"太极"，他理解为天地分化以前的浑沌的原始存在，但认为不可能是无形的"理"⑤。另外，他还指出，"理"的概

---

① "一表二书"指《经世遗表》、《牧民心书》、《钦钦新书》。
② 参见《与犹堂全书·自撰墓志铭·集中本》。
③ 参见《与犹堂全书·五学论》。
④ 参见《贞蕤集·答李汝弘》。
⑤ 参见《与犹堂全书·易学绪言·沙随古占驳》。

念由字义理解应为玉石之脉理，假借“治玉”而成“治理”，因此说无形之物为理或天命之性为理都无根据。性理学的“理”概念也无经典训诂之依据[①]。他解释“气”为孟子的“浩然之气”。正如游气充溢天地，血气也充满人体，据此他指出了气行血、志使气的关系，而且他还强调这种“气”概念与理气论中指带有形质物的“气”不同[②]。因此“气”也是水、火、土、气等基本物质之一，将其理解为所有形体根原的性理学的立场是不可取的。他还否定了阴阳是万物生成之原动力的主张，认为不过是变化现象的对立形式，而五行则是万物中的五种物质，否认其为物质基本构成的特性[③]。这样，他将全盘否定性理学的基本概念作为构筑自己的新哲学思维的基础。

性理学在人性论中说“性即理”，认为人与事物“同得天地之理为性”，即“三然之性”，由于所具形质不同而表现出差异。对此，丁若镛批评它与佛教“无始自在，轮回转化”的主张相同[④]。他认为人与事物的区别在于形气，人具有天生的灵明，是“神形妙合”的统一体[⑤]；人本身能够分析心性。他指出，心是使无形之精神——“神”，与有形之身体——“形”达到妙合的枢纽，具有“活动神妙”之功能[⑥]。这样，心作为人存在的核心实体，不是观念的东西而是现实的东西，而且“性”并非心之本质，而是灵明之心所具有的“乐善恶恶”的性质[⑦]。“性”虽是天赋却不是普遍之同一性，而是个体的特殊性，通过“性”，人（人性）与禽兽（物性）相区别。因此，“性”作为心之嗜好是个体的先天固有性。他认为人的内心并非善恶的源泉，善恶是人的心性所追求的客观

① 参见《与犹堂全书·孟子要义》。
② 参见《与犹堂全书·孟子要义》。
③ 参见《与犹堂全书·中庸讲义补》。
④ 参见《与犹堂全书·孟子要义》。
⑤ 参见《与犹堂全书·心经密验》。
⑥ 参见《与犹堂全书·孟子要义》及《与犹堂全书·心经密验》。
⑦ 参见《与犹堂全书·中庸自箴》。

规范。所以，欲望由于恶的原因也是生命的原动力之一，对此他持肯定态度[①]；德不是内在的本性之物而是实践形成的结果[②]。人的心性是向善还是向恶并非由本质决定，而是通过实践选择的自主权，即自由意志的东西[③]。这样，丁若镛摆脱性理学之心性论，在现实性和个体自由性中把握人的存在。可以说，这种对人的理解确定了实学派哲学独立的根据[④]。

2、实证的方法和实用的要求

丁若镛的经典注释体系超越了朱子学（道学）体系，创立了新的实学派的哲学。他的方法在于不为朱子学的义理论所困扰，主张回归经典本身。他指出，宋儒的性论虽然来自乐善求道的苦心，但因受佛教影响，与孔子的本来精神（洙泗之旧论）有相悖之处。表明了他拒绝性理学、回归孔子精神即洙泗学的立场[⑤]。他批判宋学，主张回归经学本身，这并不是单纯的复古主义。它实质上是一种贯彻学问起初性的批判精神，也是解决道学体系所含现实矛盾的实用精神。这种作为经典解释的方法并不是从观念体系中演绎出来的，他引进了重视训诂实证的汉学以及清朝的考证学。

他认为经典解释方法有传闻、师承、意解三种。指出，朱子的经典解释不用传闻、师承，而是以跨越时间的自身判断、即意解为中心。他提出，传闻、师承的方法随时代推移而正确性愈低。因此魏晋胜于隋唐，汉代又胜于魏晋。他批判了宋学经典注释只知《七书大全》（四书三经之宋代注）而无视《十三经注疏》（汉唐代注疏）的学风[⑥]。他特别强调说，欲论《书经》须先明训诂。字义不明，则句、章、篇之意不能通；不懂字义而论经典之精神

---

① 参见《与犹堂全书·心经密验》。
② 参见《与犹堂全书·大学要义》。
③ 参见《与犹堂全书·孟子要义》。
④ 参见李乙浩著《洙泗学的人间像·茶山学的理解》，1975年及琴章泰著《茶山哲学的人学基础》，1980年。
⑤ 参见《与犹堂全书·中庸讲义补》。
⑥ 参见《与犹堂全书·十三经策》。

只能走入歧途[1]。这样，字义之训诂与传闻、师承的依据便包括了尊重汉学之考证学的实证精神。但他并不主张回归汉学，只是否定宋学罢了。他在《五学论》中，对性理学（道学派）提出批评的同时，也对训诂学（考证学派）进行了尖锐批评。说他们只埋头字训，对"性命之道理，孝弟之教育，礼乐刑政之制度"则十分不重视[2]。

丁若镛的学问观作为对客观事实的分析认识，重视考证以及实证的基本方法，其目的是通过实证的方法追求实用。那种脱离人的存在与社会价值的实证对于他来说是毫无意义的。所以，他在经学体系中引入考证学的方法，但并不陷入清朝实证学的汉学风中，而是将目标放在说明新的价值秩序上。这样，可以说他的经学不是道德派体系，也不停留在清考证学与汉训诂学上，更不是只为了洙泗学的重兴。这种实学的经学是以对时代现实的认识和社会实用的要求为基础的经典解释，而且包含了从西学的科学思考和信仰体系中受到的影响。他认为《周易》不是形而上学的原理，而是"改过劝善之书"，具有伦理的实用性[3]。《春秋》也不是讲尊王贱霸的义理，而是说明《周礼》的真相，具有实证的立场[4]。这种看法是实学精神的自由体现。

3、民生的理念和制度

丁若镛在经学体系中认为"仁"是两个人的事，即在父子、君臣、夫妇等关系中能尽到责任[5]。另外，修己治人中的"治人"和以人治人中的"治人"并不是凭权力管理百姓，而是指善待他人、侍奉父君的方法[6]。可以说，他的"一表二书"就是对体现这种治

---

① 参见《与犹堂全书·尚书古训序例》。
② 参见《与犹堂全书·五学论》。
③ 参见《与犹堂全书·周易四笺》。
④ 参见《与犹堂全书·春秋考徵》。
⑤ 参见《与犹堂全书·论语古今注》。
⑥ 参见《与犹堂全书·中庸讲义补》。

人理念的具体制度的检讨。他提出了牧民的概念，强调“牧为民有”而不是“民为牧生”，阐明了“为民”与“民本”之意[①]。从这种民本思想出发，他指出，正如五户推一邻长，五邻选一里长一样，天子也是由民众拥戴而成的。本来是由下选上的，现在却颠倒了[②]。他对封建的身分制度进行了辛辣的抨击，表明了对无阶级差别的平等社会的强烈愿望。他说：“若余所望则有之，使通一国而为两班，即通一国而无两班矣。”[③]

当时的朝鲜社会在用人时，将庶人、中人、西北人以及党派不同的人排斥在外，由几十家贵族垄断其权力。被排斥的人们灰心失意，叹息黑暗的现实，呼吁实行无任何限制的人才选拔制度[④]。

他的《牧民心书》以爱民精神将救济百姓的具体方法和制度体系化，《经世遗表》也可以算是改革国家政治制度的方案。他以《周礼》的六官制为标准，批评行政、财政现实，主张改革。对于土地制度，他提出了闾田制的改革方案，并指出生民的基本方法不是遏制而是保护百姓的利益，还主张让游食的书生从事生产[⑤]。在《钦钦新书》中，他指出判决狱事的根本在于体恤百姓，即爱民[⑥]。这些实用性的制度构想确认了与爱民的道德、原理相结合的原则，体现了实学思想的重要特点。

二、金正喜

1、考证学的接受和汉宋不分论

在19世纪上半叶的实学派中，丁若镛继承了星湖学派，秋史金正喜（1786—1856）则继承了北学派。他们俩人都是在实学派

---

① 参见《与犹堂全书·原牧》。
② 参见《与犹堂全书·汤论》。
③ 参见《与犹堂全书·跋·顾亭林生员论》。
④ 参见《与犹堂全书·通塞议》。
⑤ 参见《与犹堂全书·田论》。
⑥ 参见《与犹堂全书·钦钦新书》。

的哲学基础上独树一帜的人物，可谓各有特色。金正喜师从于北学派的重要人物朴齐家，接受了北学派的学风。他本人在 24 岁时（1809）随冬至使到过北京，拜会了清朝考证学的泰斗——翁方纲（1733—1818）和阮元（1764—1849）等，得到他们的直接指导。他接触了最高水平的考证学，并借鉴了它。18 世纪后期的北学派主要关心的是通过引进清朝文化，开发“利用厚生”。与此相比，金正喜则直接接受戴震（1723—1777）以来的清朝考证学的正统方法，减少了对实用的关心而致力于宣扬实证学问的方法。

实证学的基本立场是脱离宋学义理论的经学体系而追求汉学训诂学的解释方法。金正喜强调实事求是是做学问最重要的方法，要求抛弃“空疏之术”或“先人之言”[①]。并且指出汉儒的训诂因有师承而非常严密和真实，他认为应尊重研究汉儒训诂的态度，强调汉学（即训诂学）的重要性和真实性[②]。在易学中，宋儒认为爻辞乃周公所制，而金正喜则认为无经籍实证则不能成立。他支持汉学重视见闻与师承的态度，反对宋学妄加推测的态度，表明自己“苟非实据，则宁阙而勿质言”的立场[③] 他主张应广泛归纳总结马融、郑玄等的汉学，强调“存古为第一急务”[④]。这种“存古”的态度可以看作是他做学问的基本态度[⑤]。

金正喜重视汉学的训诂方法，他对宋学也并非全面否定，在追求肯定的理解与综合这一点上他并不拘于考证学的正统。这说明他受到了翁方纲的巨大影响。翁方纲折衷汉宋学，采取了兼容两家的态度，提出了所谓的汉宋折衷论或汉宋不分论。金正喜对宋学的思辩推论易缺乏实证这一点表示警惕，同时也承认宋学在

---

① 参见《阮堂先生全集·实事求是说》。
② 参见《阮堂先生全集·实事求是说》。
③ 参见《阮堂先生全集·易筮辨下》。
④ 参见《阮堂先生全集·与李月汀暨璋煜》。
⑤ 参见徐炯遥著《金阮堂的学艺及存古精神》，载《韩国学报》第 11 辑，1978 年。

性理和义理领域的意义。他将圣贤之道比作一所大房子，将训诂之道比作门庭，不经门庭难以登主人之堂，终生徘徊其中而不思登堂入室者乃奴隶。也指出研究训诂是登堂之路；训诂不是学问的目的，而是其过程和手段[①]。因此，他说："为学之道，不必分汉宋之界，不必较郑王程朱之短长，不必争朱陆薛王之门户，但平心静气，博学笃行，专主实事求是一语，行之可矣。"[②] 他的立场不是将汉宋分别评价，而是以客观开放的综合性为基本。他的考证学方法的特点是没有对社会现实的太多关心，完全接受了清朝学风，所以在他的经学中难以找出独创性，甚至没有形成他自己的体系。

2、金石学的考证探考

金正喜对实证学方法的认识虽然以经学为基础，但他对经学的再考证仅限于短篇，其影响也不大。然而他对真兴王巡守碑的考证学研究，对金石学、史学都有重大意义。在北京时，金石学大家翁方纲和阮元曾对他进行过金石学研究的指导，他自己对此也非常倾心。金正喜在 31 岁（1816）时登上北汉山的碑峰，自称"无学误寻到此碑"，通过对遗迹进行判读，他断定该碑为真兴王巡守碑。另外，他还比较了咸兴黄草岭的真兴王巡守碑，又查阅了《三国史记》、《文献备考》以及中国的史书文献，对碑的建立年代及当时的王号、年号、官职、疆界等进行了细密考证，著有《金石过眼录》(全集中收录《真兴二碑考》)。《金石过眼录》中对真兴王巡守碑的考证研究，尽情发挥了实证的严密性，可以说开辟了金石学的新境界[③]。他的金石学在书法方面也达到了极高的水平。《金石过眼录》中，作为经史金石学的成果甚至探明了真兴二碑的碑体，使书法与金石学相结合，被评价为金石学的完美体

---

① 参见《阮堂先生全集·实事求是说》。

② 金正喜将训诂比作门庭。在曾给予他影响的阮元的文集中已有所见。参见金海宗《清代学术和阮堂》，载《大东文化研究》第 1 集，1963 年。

③ 参见崔完秀著《金秋史的金石学》，载《金秋史研究草》，1976 年。

现[1]。他的金石学给同辈赵寅永、申纬、李祖默及门生申观浩、李尚迪、吴庆锡等以很大影响，以至于形成了金石学派的支系[2]。

实证学以经学为主干，也曾扩大至小学（文字学）、史学、地理学、音韵学、金石学、天算学、律吕学、校勘学、目录学等领域[3]。金正喜通过金石学研究在实证学方面留下了卓越的成就，《天文考》、《日月交食考》中有他关于天文学的论述，《声韵辨》中有他对音韵学的说明，《天竺考》则表现出他对外国地理的关心，这些都体现了金正喜研究的多样性。但这些研究没能形成体系，也未能到达完全彻底的程度。

3、书法和禅学的世界

如果说金正喜与18、19世纪其他实学家的生活环境有所不同的话，那就是他出身于历代显赫的贵族家庭。虽然他曾因政治斗争而被长期流放，但也曾位居大司成、兵曹参判之职；虽然他在以清朝考证学学风为正统，确立实学派学问基础方面有着重要地位，但他的关心多倾向于清朝新的学问方法以及庞大的文献，而对现实社会矛盾的认识却近于零。这是他的特点。他将实事求是的考证学方法彻底用于金石学中，与其说他超越金石学涉及了历史研究领域，倒不如说他开辟了书法欣赏与书法艺术的新境界。

他在书法方面虽已独成一家，但仍想使其达到清朝的水平。他的书体模仿翁方纲，借鉴了清朝的书法理论和方法，深得北碑、南碑与汉隶之妙理，形成拙朴、清高独特的秋史体。他依据实证学的书法论对朝鲜社会的正统——李匡师书法进行了猛烈抨击，将朝鲜的固有传统导向清朝风格[4]。

金正喜虽是儒学者，但他家中佛教气氛浓，从小便受到影响，所以他不是山林道学派而是贵族士林。当18世纪的实学派直接或

---

① 参见崔完秀著《金秋史的金石学》，载《金秋史研究草》，1976年。
② 参见崔完秀著《金秋史的金石学》，载《金秋史研究草》，1976年。
③ 参见梁启超著《清代学术概论》，1968年。
④ 参见崔完秀著《金秋史的金石学》。

间接地关心西学时，他却不加理睬，而与传统文化和佛教结下了情缘。当时，佛教中重振学风，有华严学之兴；禅学中有白坡亘璇（1767—1852）的著述——《禅门手镜》，而草衣意恂（1767—1852）及优昙洪基（1822—1881）的反驳使禅论更加活跃。金正喜批判白坡的禅论，提出《白坡妄诬十五条》。他对禅宗和佛教有着渊博的知识，并能以考证的方法直接参与他们的辩论。他的禅论虽然也有矛盾之处，但能就儒学和佛教进行哲学深层的争论，也是实学派的开放性与客观精神在新领域的开拓。

三、崔汉绮

1、“神气”之气学体系

实学派的一般特点已逐渐从道学派的性理说中脱离出来，但经世论的现实意识和考证学的实证方法作为自身的哲学根据，并没有涉及到确立存在论基础的问题。丁若镛和金正喜的学问方法和立场虽然为独立于性理学打下了基础，但直到19世纪中叶的惠岗崔汉绮（1803—1877），才通过气学的体系化确立了实学派的哲学存在论。崔汉绮34岁时（1836）著有《神气通》和《推测录》（两书合并为《气测体义》，在北京刊行），表现了他的哲学体系。

他指出气是所有存在的根本，说：“充塞天地，渍洽物体，而聚而散者，不聚不散者，莫非气也。”[①] 对于理，他说：“理即气之条理也，言气则理在其中，言理则气随至焉。”[②]，认为理不是根本存在而是气之条理。他进一步指出，“有气必有理，无气必无理”[③]，否认理的实体性而肯定气的实在性。他的这种立场也可以看作是对性理学主气论和唯气论的肯定。当然，他的哲学意识也受到了很多性理学的影响。“理学人知气学则理学愈明，气学人兼理学则理学愈正”[④]，他以此强调以气学为基础于理学有益的事实。但他

① 参见《明南楼丛书·神气通》（大东文化研究院刊）卷1。
② 参见《明南楼丛书·人政·理即气》。
③ 参见《明南楼丛书·推测录·流行理推测理》。
④ 参见《明南楼丛书·人政·理气学就质》。

的哲学观从根本上说并非性理学的理气说。他认为，由于把气当作穷极之存在，性理学的主气论和唯气论中的气概念是不一致的，他本人则通过气学的哲学基础构筑实学派独立的哲学体系，这一点必须清楚。

他的“气”非阴阳之气，也不是五行之气，而明确称之为“神气”。

> “大凡一团活物，自有纯淡莹澈之质，纵有声色臭味之随变，其本性则不变，举其全体无限功用之德，总括之曰神。”①
>
> “神者，气之精华；气者，神之基质也。”②
>
> “所谓神者，乃气之精华，傍于气而有气之微晕，先于气而有前导之光，后于气而有余韵之收。”③
>
> “神者，气之伸也……并言神气，则神包气中。单言神，则气之功用现著也，气即神，神即气。”④

这样，认为“气”不是理气之气而是神气之气正是崔汉绮的“气”概念。这种气并不仅限于单纯物质存在的根本形态，还包含着活跃的生命力，具有以“神”之功用而活动的力量。

他认为，超越事物个体环节，通过神气之活力将天地人物统为一体便是神气的完全实现，他将此作为人的课题⑤。他把神气活动不止的现象称为“运化”，并认为认识天地人气之运化，达其理便能成就人与宇宙之造化⑥。这种神气不是静止的，也不是物质的

---

① 《明南楼丛书·神气通·气之功用》。
② 《明南楼丛书·知觉优劣从神气而生》。
③ 《明南楼丛书·神气通》。
④ 《明南楼丛书·人政·神即气》。
⑤ 参见《明南楼丛书·神气通·通有相应及通天下为一体》。
⑥ 参见《明南楼丛书·人政·日时运化》及《神气运化》卷10。

根本存在形式，它本身是运动的、成长的、有活力的。从这一点可以看出他与理气论中唯气论的立场有明显不同。

2、推测的经验认识论

他提出了经验认识论，将人的知觉主体称为神气，神气之经验称为知觉，认为知觉只有通过经验才能形成[①]。就是说，作为神气经验的知觉，由主体之神气与对象——即事物之神气相通而成，不通则不能成知觉，而通依据神气不断交接的经验才能形成。“盖能通之者，气之力也”，以知觉主体的本来能力为前提，他提出，“天民形体，乃备诸用，通神气之器械也”，“人之所禀于天者，乃一团神气与通气之诸窍四肢”[②]。以感觉器官为知觉工具，则所有知觉首先为感觉的知觉。他在《神气通》中分体通、目通、耳通、鼻通、口通、生通、手通、足通、触通、周通、变通 12 章，对每个感觉器官及其相互作用进行了说明。

如果说知觉即是经验，经验通过感觉器官生成的话，那么感觉经验以前的知觉主体便不会有任何知觉之内容，恻隐之心等“四端”也非先天良知而是通过经验得到的[③]。因此，他把通过见闻阅历形成经验知觉以前的心比作一尘不染的镜子，还比作纯淡的井泉，认为心随经验积累而变化。他指出，心有保持纯洁本性的一面，也有接受经验影响的一面[④]。

他认为，由感觉器官得到的经验知觉通过记忆与变通得到量的扩充，超越以推测对见闻的感性知觉，达到理性认识。“推测”中，“推”有“因、以、由、遂”之意，代指认识的根据和推论，“测”有“量、度、知、理”之意，即判断。他指出，《论语》中的“忠恕”相当于“推”，“默识”相当于“测”；《大学》中的

---

① 参见《明南楼丛书・神气通・经验乃知觉》。

② 参见《明南楼丛书・通有相应》及《明南楼丛书・神气通・知觉推测皆自得》。

③ 参见《明南楼丛书・人政・善恶虚实生于交接》。

④ 参见《推测录・如镜如水，本体纯淡及习变》。

“格物致知”、“契短”即是“推测”[1]。他说，

> “心无他能，因气而推，因性而测，有渐有阶，乃成厥效，爰名曰知。”[2]
>
> “心之机能，见者推之，不见者测之；闻者推之，不闻者测之；熟识者推之，不熟者测之；有则推之，无则测之；森罗万象亦不过推测之一。”[3]

在这里，他指出推测不能完全凭经验。为了不让所有认识都局限于经验知觉，他扩大了通过思维判断的认识领域。但是他又认为“测”必须以经验之“推”为前提，所以说其认识论从根本上是经验主义。

他还指出，“心之推测，不有依据证验，易入于虚杂。”可以看出他的经验主义的坚定立场[4]。

3、实用论的发展

崔汉绮不仅建立了哲学基础，也关心现实中实用性的体现，并进行了系统的构想。首先他强调了“实”的意义。“名生于实，有其实则有其名，无其实则无其名”[5]，认为实才或实用比名称或名份更重要。他说：“凡百事物，皆是真切学问，舍事务而求学问，乃悬空底学。”[6] 强调士、农、工、商、将兵都是学问之实用，对空洞的高谈阔论进行了批评，认为识文字为业于人无补。

另外，谈到对时代的认识，他说：“至于国制风俗，古今异宜，历算物理，后来益明，则师周孔之通达大道者，将胶守周孔之遗

① 参见《推测录·圣学及文字推测》。
② 《推测录·推测即是知》。
③ 《推测录·推测即是知》。
④ 参见《明南楼丛书·人政·依据证验》。
⑤ 参见《推测录·名实取舍》。
⑥ 参见《明南楼丛书·人政·事务真学问》。

迹，而无所变通耶，抑将取法周孔之通达而有所沿革耶？”[1] 强调历史在发展，宣扬改革的正确性。据此他主张遍观海舶，广译书籍，传播见闻，凡是比自己好的法制、有益的器具、优良的土产，都应当学习采用，这对国家有利。他指出，致力于实用者，从善如流者多成功，崇尚虚文，诽难他人，敝帚自珍者多失败。还说，“西教之蔓延天下，不须忧也，实用不尽取用，乃可忧也”[2]，主张以实用态度积极学习西洋文化。

他在 52 岁时模刻了“万国经纬地球图”，根据魏源《海国图志》及徐继畲的《瀛环志略》等资料编了世界地理书《地球典要》(13 卷)。出于对农业技术的关心，他还写了《农政会要》和《陆海法》，《陆海法》对灌溉用器械进行了图解。《心器图说》是有关起重机、引重机等机械的著述。《习算津筏》中的数学册、《仪象理数》及《星气运化》等天文书也是他的著述。他还著有《身机践验》(8 卷)，在东医（即中医）的基础上介绍了西洋医学，并依照他自己的哲学概念“运气化”使二者兼容并蓄构成一体。

政治制度与社会问题方面。他在《讲官论》中对“经筵讲官”制度进行了历史考证和评论。在《疏扎类纂》中对官僚实务中必要的疏扎形式进行了整理。在其政治哲学之集大成——《人政》(25 卷）中，指出政治的基础是人，并划分出测人、教人、选人、用人 4 个阶段。《人政》将人、社会、世界、宇宙融为一体，作为新的社会秩序原则，认为自己的“神气”和“运化”的气哲学是人道的实践形态。

---

① 参见《气测体议序》。

② 参见《推测录·东西取舍》。

第六章　李济马的四象哲学

一、阴阳论的四象

儒家在分析人的存在时，孔孟认为是伦理的存在，程朱则认为是“心性”的“灵明体”，但李济马却将其理解为“四象人”。

东武李济马（1837—1900）的四象说源于易理。所谓“四象”即阴阳两仪四分化的太少阴阳。所以“四象人”就是太少阴阳的四象人。换句话说，人的类型分太少阴阳四种，这四种人称为“四象人”。这样，李济马的哲学便可以称为“四象人学”了。

李济马虽将人分为四类，但其本质仍是以易之阴阳对立为原理的“阴阳四象人”。所谓“四象”即阴阳之四象，所以“四象人”即阴阳人的四象。他的四象哲学以对人的阴阳论理解为本质，反过来说，把人理解为阴阳论的存在，即是李济马的四象哲学——“四象人学”。

我们也不能忽略四象所具有的其它意义。李济马为什么一定要借用四象来确立人的理论呢？这是因为他将“四”这个数字看作是宇宙论构造的绝对数。在古代，作为原子的四元素观，西洋有地、水、火、风论，东洋有天、地、水、火论，李济马的理论则与此不同，他不过是将“四”理解为一个象数，作为分析人的绝对数。

所谓“象”，据《易》系辞传，即“似也”、“仪也”，说明不是实体而是仪形。所以“四象”也不是某种实体，而是实体的四元仪象。李济马的人学不仅仅是阴阳论的人学，更进一步说应是以四元仪象为数理类型的人学。

根据中国古代医书，将人的存在方式作阴阳论的理解并非没

有先例，但以前那些简要的综合不足以称为“学”，李济马对此也有论及。

“《灵枢书》[1] 中有太少阴阳五行人论，略具其形，而未及其脏腑。盖太少阴阳人古虽有之而未能细论。”[2]

这是说《灵枢书》中的四象五行人论还不成熟，暗示李济马自己创建了体系。对于这种哲学的整理过程，他自己并没有谈过，但令人瞩目的是古之阴阳五行人论排斥《易》，唯有四象人论固守《易》。汉代以后直至宋代，传统儒家将《易》理解为阴阳五行说的复合原理，而李济马的四象说排斥五行说，脱离了传统的儒家说法。李济马的四象哲学跳出阴阳五行的复合世界观，以对立原理的阴阳论世界观为基础，这一点可以说与朝鲜后期实学派朴趾源（1737—1805）、丁若镛（1762—1836）、崔汉绮（1803—1879）等殊途同归。

二、凡人论

为了认识李济马的四象哲学，须先看其凡人论，因为凡人论是其四象人论的基础。

这里须注意的是他用的虽然仍是儒家名词，但其概念却有独特之处。因此有必要通过他的天人性命论去理解其凡人论。他说，

> “大同也，天也；各立者，人也；博通者，性也；独行者，命也。”[3]

这里将天人对立分为大同、各立，将性命对立分为博通、独行。这些对立关系有何意义？是相伴的对立关系还是合一的对立关系？李济马就天人关系有以下说法：

---

① 《素问》、《灵枢》、《黄帝内经》等东洋医学古典之一。

② 李济马原著《东医寿世保元》的注释本——《四象医学原论》(洪淳用、李乙浩共译)。

③ 参见《四象医学原论·性命论》。

“天机有四，一曰地方，二曰人伦，三曰世会，四曰天时。”①

“人事有四，一曰居处，二曰党与，三曰交遇，四曰事务。”②

这里将天、人具体为天机、人事，表现为地方与居处，人伦与党与，世会与交遇，天时与事务。居处为地方之居处，党与为人伦之党与，交遇为世会之交遇，事务也是天时之事务。如此，“各立者”的人事即为“大同者”天机之人事，具有内外不可分的关系。这可以理解为天人合一的四象结构。

那么，天机、人事该如何理解？字书认为天机乃天地之机密，而其机密的具体内容即是地方、人伦、世情、天时四象。这四象不仅形成了机械论的四元构造，也具有进化论的机能。若以前者为空间的话，则后者为时间。

人事作为日用常行之道，在日常人事上与天机“行健”的自强不息有区别，但在机械论的四元构造及进化论的功能方面与天机没有不同。在独行独存这一点上与天机之大同有差异。人事作为天机之存在者，内外表里关系具结，

“耳听天时，目视世会，鼻嗅人伦，口味地方。”③

“肺达事务，脾合交遇，肝立党与，肾定居处。”④

耳目鼻口是为外在感觉之四象，肺脾肝肾为内在脏腑之四象，前者对天机之四象“听视嗅味”，后者则对人事之四象达会立定。

---

① 参见《四象医学原论》第4页。
② 参见《四象医学原论》第7页。
③ 参见《四象医学原论》，第7页。
④ 参见《四象医学原论》，第10页。

这样，将耳目鼻口与肺脾肝肾作为人体四元构造的内外器官之四象是李济马四象说——哲学——人论的具有创意的一面。

以此为前提，我们再看看它有什么特异之处。

首先，天机不是神灵般的人格神存在，而是作为与人事合一的构造功能而存在。这一点通过耳目鼻口与肺脾肝肾这四元构造器官的功能是可以理解的。因此，在没有这四元构造器官职能的禽兽世界便不存在天机、人事。这种人的中心即使没有走出儒家范畴，也是与具有创意性的李济马四象说有关。

其次，以进化论的四次元世界观为基础。这里，与其说是生物学的进化学，倒不如说是人学或者人类文化史的造化论。

“地方”生成后，随着人伦世界的形成，人脱离了禽兽界，一跃成为伦理世界里的存在者。伦理世界虽然靠内在的道德可以自觉调节，但随着人伦社会的复杂多样，外在政治制度的形成使之进化为“世会”，将其理解为空间，则随时间推移形成的历史意识使“天时”达到自觉。这便是将地方、人伦、世情、天时的顺序称为人类文化发展的四元阶段的原因。

居处、党与、交遇、事务作为人事之四象，其顺序也说明进化论四元阶段的发展过程。不仅文化人类学的进化过程，连耳目鼻口和肺脾肝肾的生物学进化过程也经历了四元阶段[①]。

这样的结果是耳与天时，目与世情、鼻与人伦，口与地方的顺序一致，肺与事物，脾与世遇，肝与党与、肾与居处的顺序也一致。如此看来，“耳听天时，目视世会，鼻嗅人伦，口味地方”便是基于进化论的内在一致，“肺达事务，脾合交遇，肝立党与，肾定居处”也是根据进化论过程一致的结果。

不仅如此，这里还有四次元的世界观。

① 参见《四象医学原论》，第8～10页。

"天时极荡，世情极大，人伦极广，地方极邈。"[①]

邈、广、大、荡的概念正说明这一点。"邈"是遥远的直线方向，为一次元；"广"来自宽广的平面概念，为二次元；"大"是体积之大，为立体的三次元；"荡"是水流之象，是达天时的作为历史时间的四次元概念。

李济马的人学引入了进化论及四次元的世界观，使接近源于西欧思潮的现代思想成为可能。这正如易卦中伏体，作为不外露的内在之象，不用说天机、人事，就是忽略了其内藏于人体内外器官这一点，也难以理解他的四象说人学。

其次，对李济马的性、命该如何理解？其概念既与儒家的知行相通，又有独特意义。

"天造万民时，性以慧觉备……"[②]

"仁义礼智、忠孝友弟诸善行皆源于慧觉。"[③]由此可知慧觉即性知。

"天造万民时，命以资业备……"[④]

"士农工商田宅邦国诸利用皆来自资业"[⑤]就是说资业是命、行。

他还说：

"领臆脐腹行其知，头肩腰臀行其行。"[⑥]

---

① 《四象医学原论》，第9页。
② 同上书，第30页。
③ 同上书，第31页。
④ 同上书，第30页。
⑤ 同上书，第31页。
⑥ 同上书，第18页。

“颔有筹策，臆有经验，脐有行检，腹有度量。”[①]

所谓筹策、经验、行检、度量，即博通者之慧觉、性知。他说：

“头有识见，肩有威仪，腰有材干，臀有方略。”[②]

所谓识见、威仪、材干、方略即独行者的资业、命行。

因此，李济马认为性命即知行，并说：

“知行积即为道德，道德积即为仁圣。是故道德非他，知行也；性命亦非他，知行也。”[③]

这里，作为知行的性、命不是相伴而是对立的，属于阴阳论。

其三，李济马对人直立说进行了阴阳论的展开。马克斯·塞勒说，

“……直立行走使脊椎变形，使头盖骨保持均衡，使头脑得到显著发展，其结果是器官进化。”[④]

这里说明了由于人的直立行走引起的人体构造的改变，而李济马使其更具体化和体系化，也就是说他用阴阳论重新解释了人直立说，用四元构造说明了耳目鼻口、肺脾肝肾、颔臆脐腹、头肩腰臀。

首先，他将人与动物的区别看作是由人的直立行走引起的阴

① 《四象医学原论》，第 12 页。
② 同上书，第 14 页。
③ 同上书，第 32 页。
④ 马克斯·塞勒：《哲学之人学》（申相浩译）。

阳位移。也就是说，动物爬行是背阳抱阴；与之相反，人的直立行走则是背阴抱阳。所以人头圆足方，更接受于天圆地方的天理。最终结果是“抱阴”的颔、臆、脐、腹的前面“行其知”，“背阴”的头、肩、腰、臀的后面“行其行”。于是，前者成为慧觉与性知之源泉，后者则产生了资业与命行之活力。

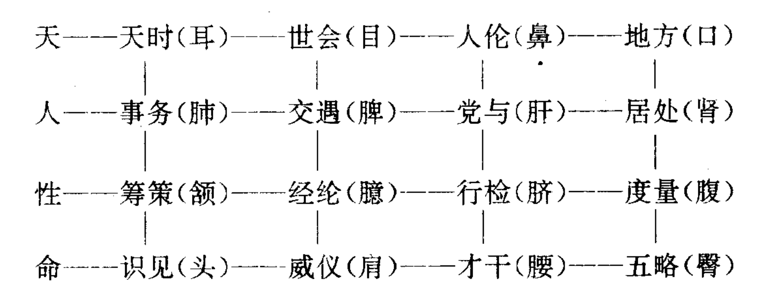
其次，人的直立确定了阴阳之上下。李济马对哀、怒、喜、乐之气用以下的阴阳之上升下降来说明。

“哀气直升，怒气横升．喜气放降，乐气陷降。”①

《书经·洪范》中说“水曰润下，火曰炎上”，即阳（火）上升，阴（水）下降，人体中也是阴阳之气上下升降，依直立而调节。爬行动物的阴阳调节是横向的，后由于直立行走才使阴阳得以正常调节，喜怒哀乐也是上下阴阳的正常化。因此，李济马将动物界所没有的喜怒哀乐性情论定为四象论。

天、人、性、命四象说的四元构造图如下：

四元构造图(四象图)



此图既是天、人、性、命的总体四元构造图，也是其具体内容——耳目鼻口、肺肝脾肾、颔臆脐腹、头肩腰臀的四元构造图。

---

① 参见《四象医学原论·四端论》。

这个四元构造图正是李济马四象哲学之要端。

三、四象人论

上面讨论了李济马的凡人论，以此为基础再讨论他的四象人论。

“人据脏腑，不同者四。肺大肝小者，谓之太阳人，肝大肺小者谓之太阴人。脾大肾小者谓之少阳人，肾大脾小者谓之少阴人”[①]。

凡人的四元构造，根据四象人“大小”之偏向性而将人分为四类。这种人论可能没有先例，为理解这一点须留意如下事实：

首先，这里作为分类依据的肺脾肝肾之大小，须依其大概念理解。

“水谷之温气于胃脘中化为津，入舌下成津海。津海者，津集之地也，津海之请气入耳为神，入脑为腻海，腻海者，神集之地也。腻海之腔计，清者入肺，浊者进皮毛，故胃脘、舌耳、头脑、皮毛皆肺之党也。”[②]

这里所说肺之大概念，不是单纯的肺脏，而是包括：胃脘、舌、耳、头脑、皮毛等肺之系列的综合概念。推而论之，脾之大概念是依靠水谷热气与胃、乳、目、背膂、筋一起形成。肝之大概念是依靠水谷凉气与小肠、脐、鼻、腰脊、肉共同形成。曳之大概念，是依靠水谷塞气与大肠、前阴、口、膀胱、骨一起形成。因此，所谓四象人脏腑之大小，只能根据其大概念理解。

其次，四象人天生所具的脏腑之四元构造不能仅以肺、脾、肝、

① 参见《四象医学原论》，第 36 页。

② 参见《四象医学原论·脏腑论》。

肾之大小论之。还应根据与之有密切联系的性情论去理解。

"太阳人哀性远散而怒情急，哀性远散则气入肺，肺更盛，怒情急则气动肝，肝益损，故太阳之脏局为肺大肝小。少阳人怒性宏抱而哀情急，怒性宏抱则气入脾，脾更盛，哀情急则气动肾，肾益损，故少阳之脏局为脾大肾小。太阴人喜性广张而乐情急。喜性广张则气入肝，肝更盛，乐情急则气动肺，肺益损，故太阴之脏局为肝大肺小。少阴人乐性深沉而喜情急，乐性深沉则气入肾，肾更盛，喜性急则气动脾，脾益损，故少阴之脏局为肾大脾小。"①

这说明了肺脾肝肾之脏腑与喜怒哀乐之性情不可分的关系。丁若镛在其《心性总义》中反对身心两分论，强调"神形妙合，乃成人之形体"。正是基于这个立场，李济马提出了四象人论。人的脏腑依性情而成形，这是心（性情）、身（脏腑）妙合的当然结果。

其三，李济马认为其总体主管如心。那么心该如何理解？

"五脏之心乃中央之极，五脏之肺脾肝肾为四维之四象。"②

在肺、脾、肝、肾、心这五脏中，心是比其他四维之四脏更优越的太极之心。李济马之"太极"，并非宋儒所说"太极者，理也"中作为"理"的太极。而类似丁若镛所说的"众桶聚合之屋极"的太极。因为李济马的太极是四维所聚之中央与"众桶聚合之屋极"的中央相似。

李济马将心看作是有形的五脏之心的同时，也将其理解为中

① 《四象医学原论·四端论》。
② 《四象医学原论》，第35页。

央之太极，更重视形体之心所具有的统管全体的机能。因此他说，

> “心如一身之主宰，四元相同，心居中央，则明若星火，耳目鼻口无不察者，肺脾肝肾无不解者，颌脑脐腹无不勤者，头肩腰臀无不敬者。”[①]

因此，心如一身四元构造的主宰，非形体之心，而是机能之统领，四象人的贪偏向性，若由心之主宰，形成造化与均衡，则光明清晰，这种意义上的心，可理解为四元构造人的总体之象。

这接近于心学的李济马之“心”，可以从孟子学派的四端之心中找出源头。但李济马之心学既强调“主宰之心”又表现出能动的自由的“责心”。这在古典孟子学派的存心养性论中已有其意，但李济马更进一步将其理解为自由的“能动心”。在这种意义上似乎更接近于丁若镛的活性论[②]

李济马的性情论也同丁若镛之嗜好说相接近。

> “耳好善声，目好善色，鼻好善嗅，口好善味。”[③]
> “肺恶恶声，脾恶恶色，肝恶恶臭，肾恶恶味。”[④]

就是说，耳目鼻口和肺脾肝肾是“好善恶恶”之四象。丁若镛在其《中庸自箴》序中也说：“性者，好善而恶恶。”从此可以看出李济马的四象说借鉴了丁若镛的性嗜好说。

孔子《论语》中“惟仁者能好人能恶人”（里仁）实际上就是“好善人恶恶人”。李济马将这种好恶理解为耳目鼻口、肺脾肝肾的四象说之好恶，丁若镛也根据其性嗜好说论好恶。从这里可以

---

① 《四象医学原论·脏腑论》。
② 参见《诸儒之人性论》，载《茶山经学思想研究》，第2编，第4节。
③ 参见《诸儒之人性论·性命》。
④ 参见《诸儒之人性论》，第21页。

看出孔子——茶山——李济马这一脉络。

李济马的四象哲学属独创这一事实，已由李能和、崔南善等近代国学家谈及。但是正因为其独创性，在传统的一般的学术史中反而没能占其应有的位置。因此，为了正确评价李济马的四象哲学，特指出以下几点。

第一，李济马的四象哲学应理解为哲学之人学。在东洋哲学的立场上也可以称其为易理阴阳论的人学。但是他的阴阳论人学因为是四元构造范畴内的人学，故与正统的易学宇宙论、即八卦六十四卦的易理无关。所以应称其人学为四象哲学之人学。

第二，李济马的四象哲学之人学就其真意应理解为综合的人学。他是以生物学的人学为基础，在心理学、伦理学、社会学、形而上学等多种人学分支的统一体系下，以四元构造为骨架作了说明。四象哲学之人学能升华应用于四象医学，即身心合一的体质医学的原因便在于此。

第三，李济马的四象哲学应该在韩国思想乃至韩国思想史上占有独自的位置。李济马的四象哲学属有创意，但因源于儒家而未能摆脱其局限性。从这个角度看，他与朝鲜后期改新儒学者（通称实学者）的理论一脉相通，这也是与韩国思想脉络相通的一面。①

---

① 参见 1、拙稿《李东武四象说论巧》（《哲学研究》第 7 辑，1972 年，玄岩社刊）

2、拙稿《东武四象说的经学基调》（《韩国学报》第 6 辑，1977 年）

3、拙著《韩国改新儒学史试论》（《1980 年，博英社刊）

4、洪淳用、李乙浩共译注《四象医学原论》（杏林出版社，1978 年）

第十八篇　朝鲜朝后期的佛教哲学思想

第一章　仁岳和莲潭的二教会通论

到了朝鲜朝中叶，佛教讲学界分成以仁岳[1]为中心的岭南流派和以莲潭[2]为中心的湖南流派两派。作为两位讲学者的注释书《私记》因而形成了两种性格差异。位于岭南的讲院和位于湖南的讲院分别遵守着把仁岳的《私记》和莲潭的《私记》作为唯一的注释书的传统，到了后代也只是依据《私记》而失去了独创的眼光，出现了毫无批判地墨守《私记》的倾向。对两个学派来说，两位讲学者的《私记》具有无法忽视的权力和地位。此外引人注意的是禅宗占优势的时代，根据对《经》做的注释书《私记》论学以两讲学者为首分成两派展开。朝鲜朝末期与支援了整个佛教界的二种禅和三种禅的争论一样，以仁岳和莲谭的《私记》为中心的对立可以说是朝鲜佛教史上的奇特事件。

关于仁岳，当时的岭南大儒洪直弼在《仁岳集序》中这样写

---

① 仁岳：字宣、义沾，俗姓李，1746年出生，18岁时出家，1790年为追荐思悼世子在水原龙珠寺写了佛腹藏文。1796年51岁入寂。著有《华严私记》、《仁岳集》(3卷)。

② 莲潭：有一，无二。俗姓千。1720年出生，18岁出家，1789年80岁入寂。著有《书状私记》(1卷)、《都序和驻记》(1卷)、《节要私记》(1卷)、《起倍蛇足》(1卷)、《圆觉经私记》(2卷)、《玄谈私记》(2卷)、《大教遗忘记》(5卷)、《诸经会要》(1卷)、《拈论讼柄》(2卷)、《林下录》(4卷)。

道：

“师曰无所癖，癖唯看书，酷好者羲易朱书，每把卷玩索殆忘此身之为儒为禅。”①

即，平时达到难以分辨自己是儒生还是僧侣的程度，深深地陶醉在儒书中。对佛教和儒教的二教融合，他不是用语言或文章去说明而是在日常生活中去实践。大概当时所谓的知识人都精通汉语，对用汉语写的儒书和佛书有很深的造诣，只有儒生们为了批判和攻击佛教，可能翻阅佛书。在佛教学僧当中，为了展开主张佛儒同根的佛儒会通论，可能有人去研究儒书。

某位儒学者针对佛教教理提出问题时，仁岳的回答如下：

“作为天地日月人物山川等森罗万象，皆心之相也。合而言之，万法皆一心，分而言之，法法上各具一心矣。至于六道轮回，则其业所牵，本非心之所为也，然亦不可谓非心，生亦心也，佛亦心也”②

说明佛法即是把一心作为万法的根源，同时说明如果清楚地领悟了这一心，那么也就理解了万法的理致。对一切所信之疑惑将消失，从而罣误也将消灭。阐明了森罗万象只是一心所作的佛教唯识论教理。根据唯识论思想，只有识，客观的境界是不存在的（唯识无境）。接着他用鹄白和乌黑的理论说明了一切唯心的教理。

“然则不必就鹄白推鹄之所以白，就乌黑推乌之所以黑。

---

① 参见《仁岳集》3卷2章。

② 同上书。

而一言断之曰‘鹄白，心也；乌黑，也心。’一心既明万法自彰。此所以有顿悟三说也。万法皆空，归于一心，一心之称，亦强立耳。”[①]

“鹄白心也，乌黑心也”一句更进一步表现了万象乃一心所作。一心是周遍（即遍及各处）的，天堂地狱也不过心之影像而已。仁岳试图用一心去囊括儒教思想。他所说的“一心”与西山所讲的“一物”相通，再向上追溯则会使人想起梨俱吠陀的“一个真理”。现象界多是从“一”演绎出来的。然而如果问起怎样才能从“一”中生出“多”，则可以举出“万法一心所作”的唯识论来回答。

与仁岳几乎同一时代的莲潭的佛教会通论也没有超出西山或仁岳的理论范筹。莲潭为了把佛教的因果报应说与儒教思想对应起来，曾引用《周易》中的“积善有庆，积不善有殃”和《书传》中的“作善有祥，天道即福善祸滛”[②]的语句，此外还引用了孔子的话说“为善者，天报之以福；为不善者，天报之以祸。”他可以用儒家的语句去注释和解释佛教的教理，可见其在儒书研究方面造诣之深。他还广泛地涉猎了许多汉文典籍，写下了佛教和儒教的二教会通论。

莲潭作为当代学者，还以少见的独特理论说明并注释了佛教教理。他用念佛的功德和效验说明心的永远常驻论。即，虽然育佛之口在人死后被火烧没了，但念佛之心在人死后却超然独存，没有生死轮回一说。由此可以推出莲潭也是站在容忍念佛功德的他力信仰立场上的，从而可看得出当时念佛是相当盛行的。

但是，根据当时关于“心”的心理学考察可知莲潭和默菴[③]就

---

① 《仁岳集》。

② 参见《林下录》4卷16章。

③ 默菴：最讷，耳食，俗姓朴，1727年出生，18岁出家，1790年74岁入寂。著有《华严科图》、《诸经问答盘着会要》（各1卷），《内外杂著》（10卷）。

"佛心"和"众生心"是一元还是二元的问题，展开过激烈的争论。关于心性的争论，两人主要是通过书信进行的，由那些信编写成的《心性章》一书不幸散失。所以只能了解一点两人之间争论的论旨概要。莲潭认为"佛心"和"众生心"都是圆满的包括性的"同一"即主张一元论。与此相反，默菴则认为"众生心"和"佛心"不能"同一"，主张二元论。无论默菴还是莲潭都把"众生心"看成是一个一个的小空间，即看作是"小宇宙"，把"佛心"看成是无限的绝对的"大宇宙"。因此默菴反问说，迷妄和悟得共存的相对的众生心怎么能与圆满周遍无缺的绝对的佛心"同一"呢？他认为，佛心与众生心是同一关系好像像是无数的众生心与世界即小宇宙都包含在广大无边的佛心世界即大宇宙中，即"合而为一"的同一。但清静和污染共存的众生心的小宇宙是不能被清静无瑕的佛心的绝对大宇宙所包含的。他认为众生心的小宇宙无论何处都是个别地存在，个别存在的小宇宙某一瞬间会顿现佛心的绝对。绝对的佛心在相对的众生心中顿现的瞬间便是证悟成道的瞬间。所以《华严经》中说"个个心即大毘卢遮那佛"。于是，他坚持佛心与众生心不相同一的二元论立场。默菴很重视众生心的现实状态。

但是，莲潭主张投影说，认为众生心的小宇宙不是与佛心大宇宙分别单独存在的，而是佛心的绝对投影形成的假设性存在。就像幕上的画面是胶卷投影的假现似的，众生心也是佛心投影的假现。其观点虽然质朴无华，他还是主张众生心与佛心相同一的一元论。他分明很重视"佛与众生根源上即一"的潜在状态。莲潭说自己的说法是"先说皆同说，后孰敢违"，主张自己的见解的传统性和正当性。莲潭和默菴之间的争论十分激烈，以致站在旁观立场上的学僧中有人为此感到忧虑。

第二章　禅学派的争论

一、二禅说和三禅说的争论

休静以后，禅宗占了优势，自从曹溪禅宗包含了教宗以后，以言语为主的教宗被不立文字的禅门接受。而且为了成立网罗禅教二学的教义学组织体系，进行学问分类，在一部分学问造诣较深的禅僧当中掀起了二种禅三种禅的分种讨论。如果要对语言在含义性上容纳无限大的禅的证语境地的深浅优劣进行衡量和分类，在其设定标准的方法上必然会产生争论。根据证悟境地的个体的特殊体验，标准只好模糊。证得的内容的多义与模糊使得分类更是难上加难。因此分成了固守中国传来的分类解释方法的传统派和试图寻找新的分类解释方法的改革派，两派进行争论，这种争论一直延续到他们弟子的时代，存在了相当长一段时间。

禅的分类从《楞加经》的四种中可以看出其最初的面目①。中国唐代圭峰大师宗密（780—841）在他的《禅源诸诠集·都序》中曾经把禅宗的阶段分成“外道禅、凡夫禅、小乘禅、大乘禅、最上乘禅”等五种禅。从外道禅开始到最上乘禅为止的罗列顺序可以看出是由浅薄的阶段逐渐过渡到深奥的阶段。圭峰还把最上乘禅又称作如来清静禅②。所谓的如来禅一词就是从如来清静禅中引出来的。圭峰还主张如来禅的正统性，他说：“达摩门下，辗转相传者此禅。”因此还可说如来禅与达摩门下传下来的所谓“祖师禅”也是一致的。但是暗示如来禅和祖师禅两种禅之间深浅和优

---

① 参见《楞加经·集一切品》。
② 参见《禅源诸诠集·都序》。

劣的解释却出现在此圭峰晚的禅客香严和仰山之间的禅问答里。仰山问扫道场时突然听到石子敲打竹子的声音而产生了悟性的香严说："近日见处甚么？"香严回答说："无一法可当情"，并吟了一道偈颂：

"去年贫未是贫，今年贫始是贫，去年贫犹有卓锥之地，今年贫锥也无。"

谈到这里，仰山说："如来禅即师兄会，祖师禅未梦见在。"他认为香严见性悟得的境地未达到祖师禅，只停留在如来禅。从香严的仰山的禅问答中可以看出，在说出祖师禅和如来禅这些生词的同时，也有评价其深浅优劣等级的暗示。因为语言的明示机能有极端限定性，所以禅问答中常常是暗示性的。后来，香严又吟了一首偈颂：

"我有一机，瞬目视伊，老人不会，别唤沙弥。"

仰山听后说"且喜师兄会祖师禅。"认为香严已经达到祖师禅的境地。

但是，这一暗示性的问答在朝鲜佛教界意外地引起了一场风波。传到朝鲜半岛的《仰山香严禅问答》在高丽朝慧谌（1176—1234）的《禅门拈颂》上有所介绍。慧谌的门人觉云在《禅门拈颂说话》中是如下评价祖师禅和如来禅的优劣的：

"此如来禅祖师禅同别如何也，如来禅者，山山水水法法真真也，祖师禅者，利根拔去了没把鼻也，如经云，若见诸相非相即见如来云云者，是如来禅也，如法眼之若见诸相非相即不见如来云云者，是祖师禅也。"

像“山山水水法法真真”一样，山就是山、水就是水、法就是法、真就是真等同语反复式的表达是如来禅。“山即山水即水”的表现当中也还是有一点区别的良迹，所以是如来禅。但是祖师禅则暗示着达到了超越一切区别的境地。连“山即山水即水”的语言表达也是区别而得出来的。把《金刚经》的字句进行任意改作是要强调祖师禅的优越性，经文中“若见诸相非相，即见如来”的境地是阶段较低的如来禅境地，把“即”字改为“不”字的“不见如来”就是祖师禅的境地。“应该看到的如来又到底在哪儿呢?”是祖师禅的反问。从强调祖师禅比如来禅更深奥更优秀的立场来看，把经上的字句任意改写也不算大问题。更进一步说，因为是不立文字的禅宗家门，所以提出经为何存在这样基本的疑问。梵语原典上也是“即见如来”的肯定文，否定的“不见如来”无论如何也找不到原文。

如果说论理是在言语的含意性和明示性二者之间尽可能地抽象前者、彻底地分析后者形成的，那么，禅师的问答却是颠倒过来了，它是使后者抽象化，并无限延长前者的非论理的语言形成的。但人类只能以语言为媒介表达思想感情，所以即使是标榜彻底不立文字的禅师他也还是留下了用文字著述的禅书。但是在用语言表现无限含意量的悟得时，自然而然地选择了具有多义性的抽象语言——诗。故自古以来，禅师们甚至连问答也是用偈颂——诗的形式进行问答。表示具有无限大含意的境地，无论是怎样破格夸张的表现，偈颂容纳用极大化的奇想天外的抽象表现反而不足，于是毫不犹豫地寻找非论理的反论理的言词。用一句恰当的话来说，是“超论理和论理以前的论理”所以称作“格外”的道理。格外的道理中不仅没有“如来的话”（经典）连“如来的存在”也没有。于是传出故事说是为了确保祖师禅的最高地位，才降低了如来的地位。真归祖师的故事就是说明这个问题的例证。故事中存在的真归祖师的遗灵在二种禅和三种禅的对论中以公认的证人身分登场。真归祖师的故事到高丽时代被真静国师引用，在

《禅门宝藏录》卷上禅教代辨门中，其出处是《达摩密录》。

"唐土第二祖慧可大师问达摩，今付正法则不问释祖传何人得何处，慈悲曲说，后业成规。达摩曰，我即五天竺诸祖传说有篇，而今为汝说示颁曰，真归祖师在雪山丛木房中待释迦 传持祖印壬午岁，心得同时祖宗旨。"

另外，在《三国遗事》中新罗朝梵日和真圣女王的问答中，也出现了真归祖师的故事。

"溟州崛山梵日国师，答罗代真圣大王，宣问禅教两义云，我本师释迦出胎说法，各行七步云，唯我独尊，后踰城往雪山中，因星悟道，既知是法未臻极，游行十月，寻访祖师真归大师，始传得玄极之旨，是乃教外别传……"

记载说，教祖菩萨成道以后仍未能达到其境地的臻极，于是去拜见等候他的真归祖师，并接受了真归祖师传给他的做为玄极之旨的祖师禅旨。所以悟得了比菩萨成道境地更深更高的境地。真归祖师与菩萨是同一时代的人，菩萨也从真归祖师处得到了教外别传的祖师禅密旨的传授。毫无疑问，这是为了强辩禅是比教占优势而创作的虚构。但是问题是这个为了证明祖师禅的优势地位的虚构说在休静以后朝鲜朝的仙宗界中被毫无批判地接受了，并以虚构说为根据展开了关于禅的讨论。

二、白坡的三禅说

白坡[①] 在他的著作《禅文手镜》的开头引用了中国禅师临济

---

① 白坡：亘……，俗姓李，1767 年出生，18 岁出家，1852 年 86 岁圆寂。著有《定慧结社文》、《禅文手镜》、《法宝坛经要解》、《五宗纲要私记》、《禅门拈颂私记》、《金刚入解镜》等。

的三句话：

“临济三句者，一代禅教诠旨，无不该摄，故名蕴愸三句，凡欲寻究禅门语句者，必须先求人无眼目，五宗纲要为先究此三句义相，昭然无疑。”[1]

指出临济的三句话是总摄禅、教诠旨的学说。而且还对这三句话进行了独自解释。《临济语录》第一句“三要印，开朱，点窄，未容拟义，主宾分”[2] 的大意是“像按印章时，印章上的字迹会原样印出来似的，即使没有一分一毫的分别意识，主宾却分明了”。白坡引用西山的《禅家龟鉴》中的句子说三要是“照见大机，昭印大用，照用同时”。详细解释的第一句说出了真空的本来面目，指出了表现“妙有”之说的以根本造化为出发点的祖师禅道理。第二句“妙喜[3]岂容无着问，沤和争负截流机”，虽是超越了分别的妙解，但是着和无着的分别意识却无法进入。超越分别意识的智慧大意是指超越分别的机能（截流机）。他认为第二句是以体中玄，用中玄（或句中玄）、意中玄等三玄为根据的如来禅。第三句“看取棚头弄傀儡，抽牵都来里有人”，意思是在木偶戏中一家有操纵木偶的人。白坡分腐烂这像木偶戏似的指的是陷入虚妄的下根器的义理禅。而且心印上也有上根器、中根器、下根器三种，分别与印空、印水、印泥相对应，第一句是印空的祖师禅，第二句是印水的如来禅，第三句是做为下根器印泥的义理禅。他还给中国禅宗的五家定了级，分类成三种禅。临济宗、玄门宗被抬到最高位置，认为是第一句的祖师禅，法眼宗、曹洞宗放在中间位置，认为是第二句的如来禅，中头、荷择、神秀北宗认为是最低下的义

---

① 参见《禅文手镜》第1页。

② 参见《临济当》（岩波文库，1968年）。

③ 妙解又叫妙喜

理禅。

白坡的三种禅分类法范围有所扩大，甚至有经典解释。他在解释《金刚经》中的四句偈“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来”时，独断地解释说：“凡所有相”是三玄中用中玄，“皆是虚妄”是“体中玄”，“若见诸相”是立中玄。所以这四句偈只能是如来禅。他还对“不立文字，直指人心，见性成佛”进行了分类解释。即“不立文字”不过是说明义理禅的文字所以是如来禅，“直指人心，见性成佛”则是第一句的祖师禅。看一下他简单明了地解释三种禅的三句图示，从中可知，他对如同传家宝刀一样珍藏的“如来三处传心”也进行了分离和整理。“分半座”相当于如来禅，“举拈花，槨示双趺”相当于祖师禅。这里可以看出无论是《金刚经》解释，还是从不立文字开始的偈颂和三处传心解释中，都对祖师禅到如来禅进行了分类，而没有讨论义理禅的问题。

白坡在三种禅的三个范畴中总摄了禅和教的教说，并进行分类整理，试图树立一种组织体系。他甚至做出了图示，他的这种试图将艰涩的禅和教的教说组成一个一贯性体系的学究式努力是值得高度评价的。然而对由语言组成的教学进行分类、整理、某种程度上是可能的。从原始佛教时代起试图寻求有关教学体系化的学者不止一位，甚至有分别将自己宗派所依的经典正常地分成几个经典，进行体系化的先例。然而言语道断，达到一种直观的神秘体验境地，从而定出优劣等级并试图分类的行为，无论如何有些勉强。更何况把用十分非论理的宗教言语写成的禅问答的多样化的模糊内容进行图式化分类的行为岂不也是勉强。无法避免自圆其说地对自己的独断进行解释。所以近代朝鲜的实学家、各作家与白坡友谊深厚、有书信来往的金正喜在《辩妄证十五条》中辛辣地批判了《禅文手镜》。批判白坡不仅对禅教的教说，甚至对儒教的学说也进行了独断的分类和解释，一个极好的例子就是白坡把朱子说明太极句子“寂然不动，感而不通”解释为“寂然不

动”是佛教的真空，“感而不通”是佛教的妙有。这是由他把所有的教说都分配到三种禅的范畴当中进行对应的独断方法论中派生出来的。

三、草衣和优云的二禅说

对白坡的独断论提出反论的是小张派草衣[①]和他的门人优云[②]，草衣认为用祖师禅、如来禅、义理禅等三种禅对禅教进行分类辩说的白坡的《禅文手镜》有误导佛教之根本精神的危险性，正面驳论了白坡在祖师禅、如来禅、义理禅三种禅之间根据根器深浅优劣设定等级的说法。草衣认为以人名分，则分为祖师禅、如来禅两种，以法名分，则分为格外禅、义理禅两种。而且他还认为，格外禅就是祖师禅，如来禅和义理禅属于同一等级的禅。因此对于注重三句义，认为唯有临济宗才是祖师禅，认为其他禅都不如祖师禅而降低到如来禅、义理禅的白坡的这种独断，草衣对此进行了尖锐的批评。草衣对临济的三句义的解释与白坡不同。第一句白坡解释为是对真空的妙有，而草衣则解释为主宾不分的言语未出的活句，就像镜子上的影子与物体不可分离一样，主宾之间也是不分不二的关系。第二句的白坡认为虽然格外禅仍然陷于其中，不能超脱，所以是如来禅，而草衣则解释为悟出了言语各相断裂的实际情况的境地。尤其是第三句的解释上，两人彼此走向了相反的方向。白坡执着于有和无，认为是白坡救不了的义理禅，而草衣则和第一句第二句一起，主张第三句是“并本句”。根据白坡的看法，第三句中格下的义理禅一语中的义理并不是指劣等的根器，而是指“义路当然之理”中能正确地分辨正邪的上根器。所以祖师禅不过是没有言及义理而已，内容上也没有超越义理。草衣的反论认为，虽然祖师禅与菩萨的言语（经典、文字、义

---

① 草衣：意洵，俗姓张，15岁出家，1866年81岁入寂，著有《草衣集》（2卷）、《东茶颂》（1卷）、《一枝庵遗稿》。

② 优云：洪基，俗姓权，1822年出生，1881年60岁入寂，著有《禅门证正录》。

理）相比，更重视菩萨的心，但不能因而就像白坡一样，为了把菩萨的言语（文字、义理）看作是特别的下根器，就将之贬称为义理禅。草衣认为，如果“悟心忘言”则教变成了禅，如果“滞言迷心”则禅变成了教。禅和教的质的转换在于悟心和迷心、滞言和忘言。他还重蹈以前传下来的学说，认为就像禅和教之间没有质的差别一样，格外禅和义理禅之间也没有根本的质的差别。此外他还批判白坡对《金刚经》的四句偈和三处传心等的解释，认为是不能被接受的独断见解。[①]

这种争论并没有只停留在白坡和草衣的生活时代，而且延续到了白坡的门人雪窦[②] 和草衣的门人优云的时代。继承了草衣学说的优云在《禅门证正录》中批判了白坡把“死人刀”比作如来禅，把“活人刀”比作祖师禅的分类说法，指出从一开始的“死人刀”和“活人刀”的分类想法就违背了根本宗旨。“死”与“活”是一种不可分离的关系。二者应当兼全是祖师禅的道理。对于祖师禅，优云毫无指责地接受了真归祖师的故事，并且指出那故事是无法用文字语言表示的，而且认为如来三处传心法，也是格外禅，但在肯定祖师禅和如来禅、格外禅和义理禅二种禅方面继承了草衣的立场。另一方面，雪窦继承了白坡的分类方法，认为看到明星悟道的天人师的境地是如来禅，真归祖师悟道以后向如来传道的境地是祖师禅，六祖指称神令为“知解宗徒”。其中的“知解”是义理禅。雪窦也如实地引用了真归祖师的故事，而且学习解释《金刚经》的白坡把《华严经》按照三种禅进行分类和对应解释，认为《华严经》中的“理事无碍”是如来禅。后来竺源震河[③] 著书《禅文再正录》，对草衣和优云的立场进行了辨证。

---

① 草衣的说法引自于《四辩漫语》。

② 雪窦：有炯，俗姓李，1824 年出生，18 岁出家，1889 年 66 岁入寂，著有《楷正录》等书。

③ 竺源震河：俗姓黎，著有《禅文再正录》。

第三章　韩龙云的思想

一、佛教的性质

韩龙云在《佛教维新论》中用了相当大的篇幅来说明他的佛教观。因为是1910年韩日合并前后发表的著述，所以是理解他初期的佛教观和僧伽观的十分重要的资料。书中甚至毫不掩饰地写出“佛教维新，从破坏开始”这样过激的语言。它的出书年代是1910年，可以说这是超时代的先驱者的声音。他在《维新论》的序言之后拟定了“佛教的性质”和“佛教主义”两个题目，分别展开他的佛教观进行论述。他在序言中写道：“今天的世界不是过去的也不是未来的，而是现在的世界。研究形而上、形而下的问题没有不维新的，有人呼吁学术维新，有人呼吁政治维新，还有人呼吁宗教维新。很多人已经维新或正在维新，或将要维新。在这种情况下唯独朝鲜的佛教试图不维新是不可能的。”

他对维持旧态的佛教界的反维新势力进行了尖锐的批判。接着展开他的关于佛教性质和佛教主义的理论进行论述。他在“佛教的性质”一题的开头说明了他之所以要写佛教性质的理由：

“要想谈论今天佛教的维新，必须先讨论一下佛教的性质是什么，必须把佛教的性质与现在的和将来的情况进行对比。因为将来的世界不会停止不前，所以目前趋势是不达文明理想不停步。如果佛教不能适合于将来的文明，即使寻找起死回生的技术，把马丁·路德或克伦威尔那样的人物从地下挖出来进行维新，也注定是要失败的。”

其论调是如果佛教教理的根本立场成问题，或佛教教理本身本质上“不能适合于将来的文明”，哪怕是基督教的宗教改革家马丁·路德再生，维新也是很难的。所以今天或将来的世界上，佛教必然会失去其存在的理由。但韩龙云辩证地认为佛教教理是无论什么样的时代总能揭示最新路线的活的宗教。

“所以仔细地想想佛教作为宗教是否优秀或是否适合未来社会，我的论点是佛教对人类文明来说不但不逊色，反而有特殊之处。”

此外，他试图对佛教从两个方面，即一个是佛教的宗教性质，一个是佛教的哲学性质，进行分别解释。首先，认为信仰宗教的理由是因为“人类的希望在于宗教”，希望是生存和进化的本钱。他把佛教和其他宗教的差异用希望的问题加以区别。

然而在担心希望不足之余，在无形世界里制造一种值得依赖的可以得到安慰的东西，使苦闷的众生信仰并从中求得希望。这一点是除佛教外的几种宗教产生的温床。基督教的天堂，犹太教信奉的神，伊斯兰教提倡的永生，都是因为忧虑世界而产生的。

像基督教的天堂，犹太教的神，伊斯兰教的永生等的列举，都或多或少很难避免表面上的观察所造成的表相。它们对于天堂到底是否存在，神究竟是否存在，永生的誓约是否能够实现，没有进行冷静地考虑，而是一无所知地使人迷信。

然而佛教却不是这样，正因为怕人们不能摆脱迷信，佛教主张“把准则做为醒悟”，另外还主张“让人们进入菩萨的智慧之间去寻找正觉正偏”。佛教中虽然也有关于地狱和天堂的说教，但因为它的解释是说把地狱和天堂都变成净土”和“把众生心普渡到菩萨之净土上去”，所以与迷信的宗教不同。佛教所言天堂和地狱不是常理所想象的那种天堂和地狱，而是自己心中所存在的天堂或地狱。

在描述佛教的哲学性质时，他先是如下地论述了宗教和哲学的关系：

“哲学家和宗教家往往互相冲突。互不容纳对方的原因是因为真理和迷信本来就是相对的两极。如果宗教家沉迷于迷信不知反省，哲学家就一定要集中全身力量与此相对抗，使所谓的迷信的宗教家从现在起的一个世纪内确实地掩藏起他的踪迹。”

非佛教的宗教被界定是沉迷于迷信的宗教，受到了哲学家的批评。但是他提出“佛教怎么能和这种迷信的宗教同命运呢？”并下了否定的结论。而且，他引用了对他思想影响最大的中国梁启超的学说，主张“佛教同时具有宗教和哲学两个方面，所以不能和平常的其他宗教相提并论”。他在引用德国康德有关哲学方面“道德的性质”的学说之后，又附加了梁启超的主张：“菩萨的话中有叫真如的，真如就是康德的‘真正自我’中具有自由性的部分，此外因为佛教中的无明概念相当于康德的‘形象上的自我’，所以意味着拘束于必然的法则，失去自由性。”

他甚至引用了英国哲学家培根的学说，指出培根学说与佛教教理的相似之处。培根说：

“人的精神就像一面凹凸不平的镜子，于是有对象来照镜子时，要么是用凸的地方照，要么是用凹的地方照。”

他认为培根的这种说法与《楞严经》的教理相似。《楞严经》中写道：

“打比方说，如果有个人用明净的眼睛望晴朗的天空，只会看到干净明亮的天空，其他的东西都看不见，但是那人一

动不动地不转眼珠地凝视一段时间后，渐渐疲劳了，那时就会看到自己错觉中出现的花朵。”

明净的眼睛与疲劳的眼睛与培根的凸凹不平的镜子意思上是一样的。他指出了法国哲学家笛卡尔的学说与《圆觉经》教理的相似性。他在比较东西方哲学过程中，展开了佛教的哲学性质之后，又对论述佛教性质的材料进行了如下总结：

“大抵因为众生界无穷无尽，所以宗教也不会消失，哲学也没有尽头。只是随着文明程度日益发展，宗教和哲学也将逐渐向更高层次发展。随着时间的流逝，错误的哲学见解或歪曲的信仰之类怎么能再出现在人的眼前？宗教和作为哲学的佛教定会确实地起到作为未来道德文明的原料的作用。”

根据他的主张，未来的宗教是既有哲学性质又有宗教性质的佛教。

二、佛教的主义

韩龙云认为佛教主张的主义有两种，即平等主义和救世主义。平等主义与不平等主义是相对来说的，浏览中国的“古今天下与平等相比不平等的例子无数”的历史，可以看出他论述平等主义的方式是稍微有些差别的。

“那么，平等的道理是什么呢？像长寿、夭折、善恶、成败、强弱等一样，只要一个就可以了。既那样又不那样。也许觉得在说一种怪话，进一步说明的话，还是与此相同。如果从不平等的角度去看，则没有一样不是不平等的；如果从平等的角度去看，没有一样不是平等的。那么，不平等的角度是什么样的角度？就是谈到事物和现象时，按照必然法则受到限制。平等的角度是什么呢？就是超越时空不被任何东

西所困惑的自由真理。”

受到时间和空间限制的相对存在只能是不平等的存在，超越了时间和空间的绝对存在是平等的存在。所以佛教“因为非常同情被不平等的虚假现象迷惑无法摆脱的众生，所以传授平等的真理”。佛教经典中说：“要知道身体和心毕竟是平等的，所以各位众生都是相同的，没有不同之处。”“无论佛性是有的存在还是没有的存在，归到一点就是通晓佛道。”可以看出是平等主义历历在目的说教。

他认为作为当时世界性潮流的自由主义和世界主义其根源也是平等主义。但不知你是否认为自由主义和世界主义不过是一种空论，不过是没有实现性的幻想。他断然认为，将来“文明逐渐发展，有朝一日达到极点的话，没有必要再三地论述自由主义和世界主义在天下实现的日子会到来。”因为真理的趋势即使是带着砍山的斧子也是阻挡不了的，然而他又一次阐明未来的宗教是佛教。针对“凭什么认为未来的世界是佛教的世界”这句问话，他的回答是因为平等，因为自由，因为世界将同一。

之后，他又提出了佛教的救世主义是与利己主义相对而言的概念。人们认为佛教是“为自己一个人的宗教。”然而这不过是不懂佛教的人的妄说，他历数佛教是与利己主义相对的说教。《华严经》中写道：“我应当为广大众生、整个世界永远在地狱中遭受一切痛苦。”和“我应当在地狱、畜生、阎罗王处把自己做为人质，去救济所有恶道上的众生，使他们摆脱恶道。”他认为这些说教正说明了佛教是利他的救世主义。

三、宗教与政治

1910年韩日合并后，日本总督根据所谓的寺刹令使朝鲜佛教界御用化、官制化，这种规定日本总督任命负行政责任的住持的寺刹会，是政治任意支配宗教的典型。韩龙云针对这一寺刹令提出了“政教分离论”，在撤废运动中走在了前列。他的政教分离论

的开头是这样写的：

“政治和宗教是可以互相补充、不可以互相干涉的关系。政治是以国家为本位的事务性行为，主要管理人民的表现行为，而宗教则超越了地域和民族差别，净化、淳化人生的灵界，即精神，薰陶表现行为的根本，开创安心立命的大道。所以宗教是不能被人为的制度限制和左右的。因为宗教是超越时间和空间领导全人类精神界的。所以用地域的人为的制度即政治干涉宗教的行为，不但不能有所造化，反而会给人们带来不幸的结果。”

他担心，作为人类组织体的国家或人为的政治制度，如果干涉或参与宗教，不但不能互利，反而会带来恶果。韩龙云主张政治当指向世俗权力，而宗教则应当指向超世俗的权力。所以像寺刹令这样，根据政治制度管理佛教的行为，被看作是政治对宗教的不恰当的干涉。他试图用政教分离论来撤废寺刹令这一恶法。他的政教分离论是以“政教不可侵”做结论的：

“如果把宗教中的佛教作为标准而言，在地狱中获得极乐，在生死中获得涅槃，在无偿中获得不灭，强化信教的人改变弱点，自己成为宇宙的创造者，万有的领导者，超越生死的恐怖获得大无畏，摆脱俗世的烦恼，解决了人生的所有问题，这怎么不伟大神圣呢？另外因为宗教性是万有通有的存在，宗教意识的行动是表现动作的必然现象。这些怎么是人为制度所能左右得了的呢？宗教是神圣不可侵犯的。因为宗教和政治从根本上性质就不同，所以宗教不干预政治，政治也不能干预宗教。”

他还列举各国的宪法，主张政教分离的当为论。他指出如果

宗教受到政治的干预，置于政治的管理之下，必定会导致侵略战争，从而违背了目的在于人类和平的宗教本缘。

"宗教不仅其本身很神圣，它的目的是实现全人类的幸福与和平。像这样的宗教如果被国际侵略主义者利用，它就会成为作为人类和平大敌的侵略政策的帮凶，对宗教来说，真是没有能比这再耻辱的事了。宗教应当自己尊重自己的神圣性，不陷入这种耻辱当中；政治则应当为了彻底拥护宗教的神圣自由，不进行任何干预。

"由于寺刹令，朝鲜佛教受到特别干预，这也只能看作是政策的牺牲。在具有特殊史情的朝鲜，受到例外的政治干预的佛教在向有特殊感情的朝鲜民众进行宣传、建设大众佛教方面，发展性是很脆弱的。"①

四、佛教与信仰

韩龙云曾经叙述说，因为佛教是像下文介绍的那样的宗教，所以要一心信仰佛教。

首先，佛教的信仰是自信。不像别的宗教有一个信仰的对象(神或上帝)，佛教只是相信自我。佛言"心即是佛，佛即是心"，在这一点上，每个人都有自己的心，"心即是佛"就是说只有自己的心，即只有通过自我才能成佛。这里说到的自我并没有离开自己周围的人或物，是与周围人和物相比之中的自我。即每个人的悟性在能把宇宙万有自我化的同时，自己也能被宇宙万有化。这当中含有了佛教信仰，因此佛教的信仰与其他宗教相比并不庸俗。

第二点，佛教的教旨是平等，根据菩萨的说法，无论是人还是物都有自己的佛性。这一点上是平等的。只是存在迷悟的差异而已。然而虽然称作迷悟之差，从迷的一面看悟的一面时，存在

① 参见《佛教》87号，1931年9月1日。

差异只是假象，实际上是不存在差异的，醒悟之后是一样的。

第三点，无论是近代的学说还是近代世人关注的问题，其中最重要的是唯心论和唯物论。然而从表面上看，或许佛教算是站在唯心论的立场上，但实际上，佛教中“心和物”彼此不能独立存在。心即物（空即是色）物即心（色即是空），所以佛教中所说的心是包含物的心。三界唯心、心外无物的说教就清楚地表示出心是包含物的。那么何必偏称为心呢？这一点，是因为拿人作例子来说的。与物（即肉体）支配相比，心（即精神）支配物是为大多数人认可的。

第四章　朝鲜朝中期以后会通论的意义

第一章里主要叙述了朝鲜朝初期排佛思想抬头的历史背景，这里准备大概地通过朝鲜朝中期以后的休静和他的弟子仁岳及莲潭等的思想，再品味一下朝鲜朝佛教界展开的佛儒二教和佛儒道三教的会通论思想。这种会通论思想的时间可以上溯到朝鲜朝初期的己和年代。会通论是从唐宋时代以后在中国佛教界已经大加讨论的理论，也正是在中国开始出现佛教界的衰退迹象，佛教处于比儒教道教更劣势的时候。学者出身的高僧们提出了会通论。因此由于排佛政策，被驱于劣势的朝鲜朝佛教的当时情况趋向于引进中国佛教的会通论，并把中国佛教会通论收容为自己思想的倾向。当时朝鲜佛教占优势，儒林出身的士大夫组成了统治集团，这种政治情况是否促进了儒佛会通论的引入也未可知。不论动机如何，在朝鲜佛教史上，会通论出现在许多高僧的著述当中。然而问题是接受中国学僧的会通论时，朝鲜高僧们几乎未进行任何批判和反省，一味地接受过来。这一点上也像上面提到过的一样，存在没有语言障碍的原因。朝鲜朝的高僧们即使不经过复杂烦琐的翻译过程，也能研究中国僧侣的会通论原文。所以中国佛教的会通论毫无障碍地直接输入朝鲜，高僧甚至直接原封不动地引用有关会通论的原文。朝鲜高僧的会通论与中国僧侣的会通论之所以相似，原因就在这里。用一句话来说，即使说朝鲜佛教的会通论不过是中国佛教会通论的延长，也一点不过分。考虑到儒教和佛教是中国发达的宗教思想这一事实，就应当想到传到朝鲜半岛的佛教大部分是经过中国变形的中国佛教。所有的宗教都是为芸芸众生所生活的社会而存在，可以说教育众生怎样才是正确的生活

之路是所有宗教的共同部分。所以在有关社会伦理实践的纲要方面有很多相似的地方。因此主张连教理本身也能融合的会通论难免要被批判得太性急，如果一下子做错了，有招致论理飞跃的危险。就像梨俱吠陀所说的在把一个真理用“几种说法”说出的几位贤者当中有一位是菩萨。然而菩萨与众“不同”地说出了“几种当中的一种”，其中的“不同之处”是很重要的。即菩萨的说教中有与贤者们的说教具有本质区别的部分。因此经过了2500年的今天，佛教仍然以自己的教理思想为根据走自己的路。

因为彼此主张不同的教理走不同的路，所以不是一种宗教，到现在为止还通用“几种”宗教的复数指称。菩萨是为了把一个真理用简单易懂的话教示给众生，充分地发挥语言的明示机能，几乎说了半世纪法的贤者，用明白的语言向众生教说他自己悟得的道路。因此菩萨的路跟其他贤者的路相比可能有多处不同。即使真理只有一个，达到真理的路无论如何还是有多条的。朝鲜朝的高僧会通论者们对于这个差异没有进行深刻的自我批判，也很少进行不断的追求。他们与“几种”的复数相比，树立了“一”这个含义量无限的一物或一心，一面接受中国的会通论，一面展开了他们自己的会通论。

接下来简要地说明一下朝鲜朝后期的佛教思想中佛儒二教和佛儒道三教的会通论及后期佛教界当中引起很多议论的三种禅和二种禅之间的争论。因为会通论的思想问题已经提过，这里主要提一下有关三种禅和二种禅之间的争论从而做结。因为要论述到会通论，所以也许会有重复的地方。

首先，不得不指出，虽然是朝鲜王朝的整个倾向，但朝鲜佛教过分地依据了中国佛教。中国的佛教经过中亚传来以后，在中国领土上经过长时期的变形变质过程，开展了中国式变形的宗教。然而会通论的末尾部分指出，朝鲜佛教的高僧们对于这样的中国佛教也未持任何疑心，而是毫无批判地接受了。朝鲜僧侣们从经典注释到教学体系一律原封不动地照搬中国文献。虽然新罗朝和

高丽朝时，偶尔有思想家对经典进行了独自解释，到了朝鲜朝时，由于受到排佛政策影响处于受难期，只停留在没有自己的思想展开，一味地引用中国禅句的水平上，即使是祖师禅和如来禅的争论也不过是受到朱子学派排斥孔子推仰朱子的朱子优位思想影响的临济宗派，为了强调临济的优位，使得连教祖都降低下去的中国风潮再次在朝鲜朝后期的佛教界中崛起。

第二点，朝鲜朝后期虽然主张实事求是的实证学派以实学的名义抬头，但好像对当时的佛教界没有特别大的影响，在固守传统的意义上，对于中国禅家的禅书既没有资料考证也不批评就接受了。今天中国禅的禄祖达摩的历史存在成为问题，然而《达摩密录》中出现的真归祖师说话的根据却非常薄弱。而且向成道以后的如来传法的真归祖师的故事被作为确认祖师禅优位的根据来引用，简直是语不成说。如上文所述，如果语言的明示性凝固，只是无限地延长语言的含意性，那么会产生许多抽象的神话的虚构。如果无法推翻这种虚构性，反而以虚构为基础，批判精神必然会被忽视。

第三点，“入此门内，莫存知解”，因为一切语言作用都是凝固于禅门，所以很难找到妥当的论理性。宗教语言中禅门语言更是非论理，有些情况甚至是反论理。但因为禅是为了众生，所以应该使用众生所使用的语言向众生传授。为了“真谛”的存在，语言也应该“俗谛”。然而俗谛无论何时都一定要服从真谛，为真谛服务。离开真谛，俗谛必定会堕落为非论理的戏说理论。让你觉得三种禅和二种禅之间的争论失去达到真谛的方向，以戏说理论做结论的原因也就在于此。牧牛子很早就向后辈们警告说：

> “禅门语句打破执著露出根本是很重要的。所以要尽力直截了当，不允许设定并使其了解繁辞注解及其含义。”

他认为这是应当深深牢记的一句警句。最后还要谈一下韩龙

云的有关近百年佛教史上掀起佛教教团维新潮流的思想。他是修道的禅僧，同时又留了一首题目叫《你的沉默》的现代诗。此外，作为英勇的独立斗士，在韩龙云的思想中特别着重地论述了宗教和佛教。

第十九篇　近代哲学思想的抬头

这里所说的近代哲学，大体上是指我国19世纪的哲学。或许有人会问，为什么把这一时期的哲学称为近代哲学。这里没有功夫去回答这个问题，只是大体上说一下在近代哲学的名义下所研究的哲学思想的方向。我国常常把“实学”称作为近代思想。这里所说的实学是指从17世纪到19世纪的一系列思想的统称。在这样的思想长河之中，至少从哲学角度来说对于只接受朱子学说的传统哲学仍然有可以接受的一面，也有让人逐渐怀疑的一面，更有需要坚决批判的一面。因此这里是想把在实学中坚定地批判传统哲学作为创立新哲学的奠基阶段，将其重新分出来，并转向另一个阶段。这一阶段就可以看作是近代哲学迈出的第一步。

如此算来，近代哲学大致上从公元1800年开始。而且在如此起步的近代哲学方面，可以说是丁若镛、金正喜等人迈出了第一步。他们系统地批判了崇尚朱子思想的传统思想，在这种批判中，西学产生了很大的影响。但只依靠西学的影响，近代哲学是不会萌芽的。因为必须通过现实的经验对传统思想进行深刻的反省，才能寻找新的方向。从公元1800年起，西学在我国受到禁止，已经不能再光明正大地进行研究。在这种风气中，不含西学意味，单纯批判朱子学的传统思想并不是一件容易的事。要想不含有西学意味，最聪明的办法就是脱离西学。像这样既要脱离传统思想又要脱离西学，只有努力寻找新方向才能使我们的近代哲学萌芽。在丁若镛、金正喜等人的思想中就可以找到这种近代哲学的萌芽思想。

然而这种思想还没有明确指出他们的新方向，即丁若镛、金正喜等人也还是在儒学的名义下发展他们的思想。如果这时已经有一种能更进一步明确地树立新方向的思想，便可以说是近代哲学的又一阶段的成长。在试图寻找这种思想的过程中，其中的一种便是东学思想。例如丁若镛认为在天地之间有统治天地间万物的聪明的上帝。然而他把这解释为儒教经典当中出现的天或上帝。连最初创立东学的崔济愚也高呼只相信上帝，深信统治万物的上帝是存在的。但他排开了儒教和佛教，起了新名叫东学。

这里不能完全地叙述近代哲学思想的萌芽，只是看一下连接前后的大致轮廓。因为东学原来是民众性的宗教，所以没有作为哲学的明显体系。东学的宗教说教中出现的神观，其新方向被解释为近代哲学的成长。为了有助于理解近代哲学的萌芽和发展，我们有必要了解一下它的思想背景。

第一章 思想背景

这里不能一一介绍与近代哲学萌芽和发展相关的思想背景，只是介绍一下最为重要的部分。首先我们不得不先审视一下西学。在我国被认为是最典型的近代思想的实学，离开了西学就无法想象，在哲学思想上更是如此。在对西学中出现的哲学思想，实学者们表现出了敏锐的反应。在肯定的反应方面虽然毫无可言之处，但在否定的反应方面，无论内容上还是方法上受其影响很大。不仅如此，活动在这个年代的传统儒学家们，不得不被卷入与西学或与西学有关的西洋武器所引发的大小事件之中。由于受西学或武器的刺激，便更加大肆宣传起朱子学的传统思想来。

这里所说的西学，是对西洋的宗教、文化、科学的统称。所谓西洋的宗教是指天主教及伊斯兰教。西学虽然是指天主教和西洋文化及科学，但随着时间的变化，常专指天主教。这种西学至少从 1603 年起就传到了我国。

“当我作为不称职的弘文馆副提学的时候（1603），从中国首都回来的使臣李光庭和权憘向弘文馆送来了六幅欧洲国家地图。那是在中国首都弄到的。那些地图特别精密巧妙。中国以西部分特别详细。甚至有中国的地方和我国的八道以及日本的 60 个州。无论远近大小毫无遗漏。欧洲位于距中国西部很远的地方。距中国八万里，以前与中国朝廷没有往来，到了明朝，才不断向明朝朝贡。那些地图就是使臣冯宝宝做的，在地图的尾部还写上了序言，其字迹工整清晰，与我们国家的文字没什么不同。当时相信文章中的字迹相同很有价值。

原来那个国家的利玛窦和李应诚也有山河舆地全国。王圻的

《三才图会》一书中吸收了很多他们的学说。”①

从上下文来看,这里所说的欧洲地图是指欧洲人制作的地图。因为图上有中国西部的国家和中国、韩国、日本，可以肯定是世界地图。说是欧洲人冯宝宝制作了这张地图，这里的冯宝宝是利玛窦的误写。因此这里所说的地图是利玛窦1584年首次制作，后来经过多次翻刻的《万国舆图》的一种刻本。

李应诚大概就是李应试。李应试是跟随利玛窦的中国人,1603年立志翻刻了《万国舆图》。因此写《芝峰类说》的李睟光（1563--1629）不仅直接看到了六幅山河舆地图，而且还看到了李应试翻刻的万国舆图即两义玄览图。

由此我们不得不怀疑西洋式世界地图至少1603年时就传到了我国。不仅受到这类科学的影响，同时还受到了宗教文化方面的影响，至少1610年时在我国已广泛传阅着利玛窦写的《天学实义》。

> “又过了十年之后，他写的2卷《天学实义》阐明天主最初创造了宇宙万物并治理它们使其便利。然后指出人与禽兽的区别在于人的灵魂不灭，然后又指出人死后六世轮回的说法是错误的，而是用天堂和地狱来报应人的善恶之心。最后指出人的本性本是善良的，尊敬天主的意愿，对天主是虔诚的。”②

李睟光在我国首次简略介绍了《天学实义》的内容。几乎不能怀疑他已读过那本书。从摘录的文章中他叙述了西洋的风俗;这些内容正是《天学实义》第八篇上的内容。他还告诉人们利玛窦在交友方面写的文章，这篇文章指的就是他在1595年写的《交友

① 参见《芝峰类说·诸国部·外国》。

② 参见《芝峰类说》。

论》（1卷）。我们无法知道李睟光是否读过该篇文章。《天学实义》在1596年定稿，在北京首次出现的时间是1603年。在《天学实义》中，不仅有天主教理，还有有关西洋的精神态度、思考方式、生活方式等方面的内容。李睟光大约是1614年以前读完这本书的。

“1603年写出了上下卷八篇书，第一篇中指出天主创造了宇宙万物并治理它们使其便利，第二篇指出人们没有正确认识天主……

“总之利玛窦是一个令人惊诧的人物，他游览了整个世界并制作了世界地图。”

这是一本收集了於于堂柳梦寅（1559—1623）的零散文章，于1621年编成的书——《於于野潭》。这里所说利玛窦1603年写成了《天学实义》，正是《天学实义》在北京出版的时间，几乎毫无保留地写出了《天学实义》八篇的主题，而且从他所说的书的部分内容上来看，可以认为他是直接读过这本书的。他认为利玛窦画世界地图是非常了不起的事，但他是否直接看过就无从考证了。柳梦寅1621年以前看过《天学实义》，从年龄上看，或许他是与李睟光同一年看的，或许比李睟光看得更早。

“西洋书从宣祖年起一传到我国，有名的高官和杰出的儒生们没有不读的。把西洋书与诸子、道家、佛家等同放在书房里，无聊时翻看他们的能力不过是能够吸收天体、几何学等与图形有关的部分。”

宣祖末年（1608），西洋书传入我国，喜欢读书的人书房里都摆放着西洋书。根据顺庵安鼎福的文章记载，也不知前面提到的李睟光、柳梦寅等人是否在1610年以前已经读过西洋书。但那时能看到的西洋书很有限。不过是利玛窦写的《交友论》（1595，南昌）、《万国舆图》（1584，肇庆）、《天学实义》（1603，北京），

《几何原本》(1605年，北京)、《浑盖通态图说》(1607，北京) 而已。之后，随着时间的流逝，西洋出版多了，传进来的书也越来越多。

一、对宗教性西学的批判

对介绍天主教的西学，我国的儒学者从一开始就持批判态度。偏重于朱子性理学的儒学者们认为，陌生的西洋宗教、天主教是不可取的。在《於于野潭》中提到西教的柳梦寅是如此批判西教(天主教) 的：

> "其言语当中，有理智的东西很多，但认为有天堂和地狱，而且认为不娶不嫁是正确的。怎么逃逝出用错误的说教迷惑世人的罪过呢?"①

建立我国实学一派的李瀷 (1681—1763) 在有关《天学实义》的文章中表现出对利玛窦所建的说教即天主教的批判态度。

> "他虽然十分努力地排斥菩萨的说教，但最终他也没认识到自己同样错误地陷入了虚无主义。"②

利玛窦在《天学实义》中竭力批判佛教。李瀷也肯定他在这方面的批判有理论上的尖锐性。但认为他的天主教也与佛教一样陷入了虚无主义。例如有关天堂和地狱存在的说教就是一例。

李瀷的弟子慎后聃 (1702—1761) 在1724年写了《西学辨》一文，在这本书中他逐个地批判了西洋神父们写的《灵言蠡勺》(1624)、《天学实义》、《职方外纪》(1623) 等。《灵言蠡勺》是西洋神父毕方济 (1582—1649) 口述，徐光启笔记的一本书，叙述

---

① 参见《於于野潭·西教》。

② 参见《星湖文集·跋天学实义》。

了天主教信仰的灵魂问题。《职方外纪》是杨廷筠根据西洋神父艾儒略（1582—1649）翻译补充的内容编成的一本书，阐述了世界的人文地理。通过这些书，他重点地、系统地批判了天主教中树立的天主和灵魂。下面的例文能够看出他批判天主教的总体方向：

“说起天主教，不过是以菩萨说教的支叶为基本，再进行修改加以巧妙地修辞，使其更接近理智，但也还是不能掩藏贪图人生、惧怕死亡的利益之心。”①

在这里，慎后聃想知道，天主教（西学）是以佛祖的什么教诲为基础造出来的；它是否和佛祖的教诲一样，也有贪求人生而厌恶死亡之心，即“为利之心”呢；而以“为义之心”为出发点的儒教和天主教又有哪些根本不同呢？慎后聃为探求这一真谛确实下了不少功夫。

无独有偶，李瀷的得意门生安鼎福在1785年写了一个大部类著作《天学问答》对天主教进行了如下批判：

“他是这样说的，现在听到您的话，对于您的话是错误的说教这一点不再有任何怀疑的余地。我们的儒生们阐明道德为了使百姓的面貌焕然一新，这些都是针对当今世界而言。西洋儒生主张行善不做恶是针对未来世界而言的。人既然已经来到这个世上，就应当担负起这个世界上的义务，并试图达到最美好的境地。怎么能希望在未来世界里找到哪怕是一点点的幸福呢？

“天主教从第一步起就与我们的儒教截然不同，他的目标只放在‘我’一个人的自私的目的上，我们的公平的正确的

① 参见《西学辨·灵言蠡勺》。

儒学怎么会与此相同呢？”①

由此我们不难看出李瀷的全部思想倾向。

与努力担当现世的义务，争取达到最美好境地的儒教不同，天主教是为了死后能够在阴曹地府中享福。安鼎福在希望追求死后自身幸福这一点上，强有力地批判了天主教。试图表现出作为公平正确的说教的儒教与天主教是多么的不同。

到现在为止，对天主教的批判大部分都停留在学问界的范围之内。但后来情况逐渐不同了，1784 年起作为信仰的天主教在我国流行，威胁着我们的传统社会。

二、对西方文化、科学的态度

就如上文所述，实学者们在西学的宗教方面表现出了批判的态度，然而在对西方文化、科学方面却表现出了吸收接纳的态度。例如有人开始怀疑朱子的理气说及中国一直信奉的阴阳五行说。这一点可以看作是接受了西学的世界观、思考方式的表现。我国实学派之一，北学派的有名学者湛轩洪大容（1731—1783）对理气说是持如下怀疑态度的：

“所谓理这种东西，气好则好，气坏则坏，人无法治理，只能随着气变化。”

“如果有人说，理本来是善的，它变坏的原因主要是因为被气质缠绕，并非其本身如此的话，我则要问：理已经被认为是一切造化的根本，为什么理不使气变好，而是生出混乱的气，把世界弄得乱七八糟？②”

看一下理气说中说明善恶的内容就会知道，理是没有主体力

① 安鼎福：《天学问答》。

② 《湛轩书·心性问》。

量的东西。理如果真的是本体而且理真的是善的话，就不应该让气把世界弄得乱七八糟。即理气说中所说的理不是某种主体性的东西。此外，他还对五行说进行了严厉批判：

"火是太阳，水土是大地，木金是太阳和大地生出的东西，所以木金与水火土一起作为元素是不行的。"

"由此可知，无只不过是气，太阳不过是火，大地不过是水土而已。"[①]

所谓五行的五种元素金木水火土中，木金不能构成元素，只有火水土才是元素。这里再加上气，是气火水土四种元素形成了天地万物。

从洪大容对理气说和五行说的批判中可以找到西学的影响。对理气说中的理不是独自运动的某种独立的东西的批判在利玛窦的《天学实义》第二编中有所叙述。

"太极如果只能解释为理，则不能构成世界万物的根源。因为所有的理也是有所信赖的无理，既然不能独自存在，又怎么能使其他事物存在呢？"

利玛窦认为理气说中所说的理是依赖者之一。自立者即附在实体上的属性。例如牛车的理是牛车的实体所具有的多种属性中的一种而已。如果牛车不存在了，与其他属性一样，理也将不存在，理本来不是独立的，所以也不能使其他事物独立。

利玛窦还指出，所有的事物都是由四种元素构成的。

"世界上的所有的事物当中没有不是由火气水土四种元素互相结合而形成的。"[②]

这里所说的气是指空气。古希腊认为最轻的东西是火，其次

① 《湛轩书·灵山问答》"

② 参见《天学实义》第三篇。

是空气，再次是水。希腊的自然哲学家恩培多克勒（公元前480—420年）最初提出了火、空气、水、土四种元素。然而洪大容所说的气好象不是指空气。因为他说："万物者气之糟粕"，这种气是作为万物的根源性质料的气，这一点上可以说与中国当时一直认为的气相近。但是他对气有阴气、阳气之分的阴阳说进行了如下的批判：

"万物产生于春夏叫做阴阳之交，万物在秋冬收获叫做阴阳之闭。古代人留下的话中每人都有每人的目的，但究其根本事实在于太阳光的深浅上。与认为天地之间有单独的阴气和阳气，时间变化或隐或现，形成各种造化的后来的学说不同。"①

并不是阴气和阳气单独存在，二气互相作用便生出万物并变化发展。过去的人所说的阴阳是指万物的生长与收获。这些是来自于太阳光的深浅。这里所谓的深浅是指远近而言。太阳光近就是春夏，远即是秋冬。随季节变化万物或生长或收获。湛轩想用太阳的远近来说明阴阳问题，这一点上他推开朱子系统的阴阳说，试图对阴阳进行新的说明。这里至少可以间接地看出西学的影响。

不仅洪大容，所有的实学家至少都间接地受到了西学的影响。一直被信奉的理气说、阴阳五行说或多或少受到怀疑或遭到批判，这种情况说明从中国接受的自古以来的世界观、思考方式、生活习惯等都需要重新反省。由此也可看出对西方世界观、思考方式和生活习惯的肯定态度。

在对待西学科学技术方面的情况稍有不同，即对于科学技术不仅持肯定态度，而且实学的基本方向就是肯定地吸收西方的科学技术。就连对西洋宗教即天主教持批判态度的李瀷也知道在科学技术方面，西洋站在前列。

"他写的书有几十种，上到天文下至地理，观测天文编写历书，

① 参见《湛轩书·灵山问答》。

表示时间的技能在中国早期是没有的。”[1]

在科学技术方面，西洋与中国相比远居前列。然而李瀷在宗教道德方面表现出的态度是相信中国位于前茅。他的这种态度对他的弟子们产生了很大的影响。洪大容对天主教过分地进行了批判。给人感觉好像真有值得批判的事项，其他几位实学家也给人留下相似的印象。但是无论如何洪大容相信西方的科学技术绝对地站在前列。

“在观测天文历法的方法上，西洋的科学水平特别高。做到了迄今为止没有人能做到的。然而他们的宗教却是窃取了我们儒教中上帝的名字把它用佛教轮回掩饰起来，因此学问浅薄可笑……”[2]

由此可看出，他也认为在天文和历法上西方的科学技术是远居前列的，其中的一个例子就是西洋通过精密的科学技术已认定地球是圆的。他与众不同的努力致使自己理解和熟悉了西洋的先进科学与技术。在此过程中，他观察世界上国与国之间关系的角度也就不同了。

“凡是上天派生的受大地养育的具有血气的都是人，在众人中比较突出的统治一块地盘的人都是国王，建立层层大门挖护城河尽力保卫自己地盘的都是国家。无论是殷朝的章甫，还是周代的委貌；无论是北方戎表的文身，还是南部侵略者的文额，都不过是风俗而已。”

“从上帝的位置上看，哪里有内外之分？因此，各自和自己国家的人接近，尊敬自己国家的国王，保卫自己的国家，遵循本国的风俗习惯。在这一点上中国与戎夷是一样的。”[3]

可以看出这里具有社会科学的知识，最明显的就是重新看待

① 参见《星湖全集・跋天学实义》。

② 参见《湛轩书・杭传尺牍》。

③ 参见《湛轩书・内集卷4・鑿山问答36》。

国际秩序的观点。以前一直认为的国际关系是把中国作为全世界的中心。然而这里却树立了各国彼此平等的国际秩序。由此会提出主张要求各国互相进行贸易往来和文化交流。结果确实提出了那样的主张。

楚亭朴齐家（1750—1815）1786（丙年）年向正祖提出要接见西方人，让他们向年轻人传授科学技术，即把前来中国的西方人接到朝鲜半岛，向年轻人传授以天文为主的有关医药、农业、工业、矿业、土木、运输等科学技术。①

朴齐家不仅主张我们要积极地引进科学技术，还指出我国应当同其他国家进行贸易往来。

“现在我国最大的弊端就是贫穷。怎样才能从这种贫穷中走出来呢？只有与中国进行交往。现在我们的政府应当派使臣向中国的礼部送交说明这种事由的公文。即‘互相买卖彼此所需要的物品是全世界通行的道理。日本、琉球、安南、西洋等国家都已经能在闽中、浙江、胶州、广东等地进行贸易。希望能允许我国也同这些国家一样，通过海路与中国进行贸易’。如果上交了这样的公文，中国政府肯定会答应我们的要求的。”②

坚信我国摆脱经济困难的途径是与包括西洋在内的其他国家进行贸易往来。但是根据那个时候我国的实际情况，先与在中国某些领域已经进行贸易的几个国家进行交易是比较可行的。随着国家力量的强大，渐渐地再直接与那些国家进行贸易交往。

三、对西学理解的限制

如前所述，我国的实学大体上持批判西方宗教（天主教）而接受西方文化科学的态度。尤其在对科学技术方面表现出了积极接受的态度。所以实学在逐渐衰退的旧的社会体系下，为使国家实现近代化，进行了一系列的研究并取得了相当大的成绩。到

---

① 参见汉城大学校古典书《正祖丙午所怀謄灵》。

② 参见《贞蕤文集·丙午正月朝参时所怀》。

1800 年时，实现了既定目标的实学已经不能再堂堂正正地进行活动，因为此时发生了新的情况。

作为两班子弟出生在江原道平昌村的李承薰(1756—1801)跟着他的父亲随我国使节团一起去了北京。到达北京的第二年(1784)，在当地天主教会即位于宣武门的南天主堂接受了西洋神父的洗礼。作为我国第一位正式天主教徒，他于当年春天回到国内。从此，天主教作为一个教派便传到了我国。这对继续发展我国社会传统理念和体制构成了重大威胁。

那时候,我们的儒学者已经从理论上对天主教进行了批判,作为一种信仰的天主教在社会上一经传播，支持否定性批判的事件便经常发生，造成了整个社会的混乱。正祖年间（1791）发生在全罗道珍山村的事件惊动了世人。该村的两班尹持忠和他的表兄权尚然接受天主教的说教，毁掉了祖先的灵牌，对父母不进行祭祀。这件事被告发到官府，他们被认为是连父母祖先都忘记了的禽兽般的不孝子孙，当年 12 月被处以严酷的刑罚。

以老论为主的僻派虽然试图利用该事件压制天主教的强大政治势力而不断地进行着活动,但因正祖靠拢以南人为主的时派,使事件没有再扩大。但正祖死后第二年起，便开始了对天主教的可怕镇压。因为年纪幼小的纯祖继位，大王大妃金氏垂帘听政，突然变成了僻派的天下。

正祖去世的第二年（1801，纯祖元年辛酉）1 月 10 日以大王大妃的名义下令根除了天主教。于是李家焕、李承薰、丁若镛等天主教重要人士都被抓了起来。后来李家焕、权哲身不堪折磨死于狱中，以李承薰为首的六个人在刑场上丧命，丁若铨、丁若镛兄弟被流放回家。

在此期间偷渡到我国进行隐蔽性活动的中国人周文漠神父该年 3 月自首，后来在刑场上丧命。这场充满血腥味的事件被称为“辛酉邪狱”。这次辛酉邪狱中丧命的天主教信徒超过了 300 人。

在这可怕的压制中又发生了一件令人吃惊的事件。即 1801 年

9 月黄嗣永被捕，在他家中找到了将要送交北京天主教会的信件。黄嗣永写在绸缎上的这封信叫做“黄嗣永帛书”，在这封信上提出了令人吃惊的几点要求，内容大致如下：

①向西方国家求情，希望能给予财政方面帮助，以便在我国能形成天主教的势力。

②要求说动清朝皇帝赋与他儿子权力，让他监督保护我国。

③要求说动清朝皇帝让他命令我国政府接受天主教。

④要求西洋运用海军兵力威吓我国政府，使我国信仰天主教。

无论有多么急切需要求得帮助的事，然而像这样寄希望于别的国家，不能不说明当时世道之黑暗。虽然这种毫无根据的要求不过是黄嗣永和他周围的几个人出于私人的想法而已，但因与其他微妙的情况相混淆，这件事却对社会产生了意外的影响。

前文提到的珍山村事件与黄嗣永的帛书出乎意料地开始在很多人的口上流传，对造成我们社会对包括西洋宗教文化科学在内的西学的误解和怀疑起了决定性的作用。因为搀入了超过事件本身所具有的意义外的特殊意思，即这些事件给排斥西学的政治势力（僻派）提供了最好的借口。

后来（1839，已亥年）又开始了对天主教的严重镇压，一直持续到 1841 年，按照法律被逮捕判死刑的就有 70 人，除此之外，在官吏手下屈死的有 60 人之多。这就是所谓的已亥邪狱。在这次邪狱当中，来我国的三个法国神父也一起受到酷刑而丧了命。1846（丙年）年，首次成为神父的我国人金大建也在酷罚下丧命。

第二章　近代哲学的萌芽

如前所述，到 1801 年，不仅作为宗教的西学而且作为西洋文化科学的西学都受到了严厉的禁止。由此可以看出儒教对天主教的反感及对其进行的模糊的批判。这种对西学毫无分辨的禁止大体上一直延续到 1870 年，这对于我们的近代化来说是一件不幸的事。为什么毫无分别地压制西学压制了 70 多年？究其原因，首先就是由于西洋的武力所造成的社会不安和混乱。此外因为相信造成国家内部混乱的天主教还和国外可怕的西洋武力缠绕在一起，所以不能对西学进行冷静的判断。在这种精神状态下，只能再次高呼传统思想。例如华西李恒老（1792—1868）就是如此呼吁的：

“朱子分明认为理和气是两种事物，这是圣人和语真人互相传诵的决定性的结论。”①

断然地认为朱子的理和气彼此不同的理气说是圣人和语真人互相传诵的决定性的结论。这样一来，坚信朱子学说的他不可能再认为西学好。

“北夷撕破了衣服和章甫，西鬼弄脏了心灵。”②

这里的北夷是指清朝的人。李恒老认为清朝打破了中国传统的服饰习惯。这样责备清朝文化是因为他非常怀念明朝文化的缘故。这里的西鬼是指西方人。之所以把西洋人称为西鬼是因为相信他们有肮脏的心灵。为什么如此认为呢？

“现在正在学习的人如果已经了解了西洋的毒害，可以说他是

---

① 参见《华西先生雅言・理气》。

② 参见《华西集・讲规》。

已站到了善的一面，即使西洋学说有千种万种，也只不过是以没有父亲、没有国王为根本而已，其方法不过是充满对财产和女色的欲望。”①

西洋人相信的说教是把没有父亲、没有国王做为根本，而且把通货通色作为生存的方法。由于西洋人相信的根本和生存方法太脱离儒教，李恒老便狠毒地把西洋人叫做西鬼。

即使在这种精神状况下，也还有人一面反省自身接受西学的态度，一面又接受西学中好的东西进一步发展实学。他们有意无意地活用了儒教和西学的优点，打开了新的学问之路。这里举一个例子分析一下丁若镛（1762—1836）的哲学思想。

“怎么可以把无形的东西称为理，有形的东西称为气，天的本性称为理，感性所指称为气呢？’②

理气说中关于理和气的说法是不正确的。丁若镛翻阅了过去的书籍，竭力阐明过去没有用这样的意思去表现理和气的。所以断然指出，这样说明理和气的只有树立理气说的人才会这样做。不仅如此，在树立理气说的人当中对于理和气或理气的关系，每个人的说法也不尽相同。因此理气说成了不断重复的没有尽头的论争。

“因此理气说既可以说是东方的也可以说是西方的。既可说是白的，也可说是黑的。向左拉则偏向左，向右拉则偏向右，到死为止，互相争论着，即使传给子孙之后，这种争论也没有终结。”③

理气说由于它的论理结构既可以这样解释又可以那样解释，因此没完没了地重复着无谓的争论。这意味着从根本上否定理气说。他还如下地批判了有关阴阳的理论。

---

① 参见《华西行政管理雅言·洋祸》。
② 参见《与犹堂全书·孟子要义》。
③ 参见《与犹堂全书·答李汝弘》。

“现在想起来认为阴阳的名称是根据太阳照射或太阳不照射而起的。太阳躲起来的状态叫阴，太阳照耀的状态叫阳。阴阳本来没有质，只是明亮与黑暗而已，因此不能当作万物的根源。’[①]

解释说阴阳不是本来具有某种固有性质的某种独自的存在。即阴阳不是与事物相同的存在，是事物的某种状态或事物的某种关系。这是对原来阴阳说的新解释，事实上是对原来阴阳说的否定。即否定了气分为阴气、阳气，阴阳二气生出五行形成万物的作为自然理论的阴阳说，只停留在接受过去书中常出现的阴阳观念上。

“五行不过是万物中存在的五种物体而已，。是与万物相同的物体，那么不是又很难接受这样的五行生出了万物的说法了吗？’[②]

由此看来，五行即金木水火土不过是五种物体，不能生出万物。与其他物体相同的物体能够生出所有物体的说法在理论上是不通的，从而否定了五行说的本身。

对直到现在仍被信仰的理气说、阴阳说、五行说的否定，意味着要从根本上反省原来从中国引进的世界观和思考方式。这又意味着最终接受了西学的优点。在这种态度下进行了与众不同的努力，所以丁若镛创出了新的哲学思想。

---

① 参见《与犹堂全书·中庸讲义》。

② 参见《与犹堂全书·中庸讲义》。

第三章　东学的上帝思想

进入19世纪，由于当时的政治思想状况，实学已不能再崭露头角。然而可以看出就在19世纪前期实学有了新的发展，即丁若镛等几位实学者避开了世人的注意，又悄悄地开始研究实学。他们参照我国的实际情况，集中精力找寻儒学和西学的长处。不过他们的成绩是不能公布于世人也不为世人所知的。这样，他们便悄然地、特别慎重地创出了新的哲学思想，从而使近代哲学在这块土地上萌芽。但他们仍然停留在实学的范围内。与其他实学家一样未能超过儒学本身。与他们困难处境相伴，他们无论何时都是在真正的儒学的名义下树立他们的思想。

1850年前后由于儒学本身的衰败，从而使从近代哲学萌芽开始的一个新阶段的崛起成为可能。这里想以东学思想为例看一下这个问题：

> “儒道佛道几行所来，
> 力量都耗尽了吧！”①

最先创立东学的水云崔济愚（1824—1864）说儒教和佛教已经过时了。这意味着由中国引进的所有传统思想都衰败了。除此之外，他还对西学也表现出了否定态度。

> “所谓研究西学的人

① 《龙潭遗词·教训歌》。

无论怎样都没有名人。"①

研究西学的人当中没有出名的人。因为研究西学的消息已经传开，也可解释为是为了逃避责任而说的话。但是只从这一句话我们就可以知道崔济愚不仅懂得西学，而且对西学能够运用自如。关于他无论对中国传入的各种传统思想还是对西学能够运用自如的根据是：

"从来没有的无级大道
如梦如醒是得道。"②

他相信自己得到了迄今为止从未有过的新的说教。对于坚信这种说教的他来说，佛教、儒教、西学也没什么了不起的。

分析一下东学的思想就会知道其中也能找出儒教佛教的影响和西学的影响。但东学的根本思想却只能在另外的地方才能找到。那就是应当到那时我国人民的世界观和生活态度中去寻找。所以下面可了解一下东学的神观。

一、东学的上帝

世上除了自我以外还有惊人的智慧和力量、善良的心灵，和可以依赖的事物吗？换言之，存在神吗？当然对于这个问题的回答，可以说存在也可说不存在。那么东学是怎样看待这个问题的呢？

东学认为神是存在的。

"集中没有的思想
向上帝陈述

---

① 《龙潭遗词·安心歌》。
② 《龙潭遗词·龙潭歌》。

上帝说道
你也是人
即使一无所知
一生中该知道
亿万苍生
同归一体的道理吧。”①

这里所说的上帝正是我们可以依赖的某种东西——神。崔济愚听了上帝的这些话并按照上帝的教导创立了东学。但他有时把上帝称作为“天主”。

“看一下其中的原因，可以看出竭尽忠城一心为天主的人是灵验的，而对于那些不按照道德行事的人是一点效果也没有的，这不是因为与受到灵符的人的忠诚恭敬有关吗？”②

这里，崔济愚使用了“天主”一词。这里所说的天主与中国古代祭祀中信奉的八神之一的天主不同。所谓八神是指分管世界的储备神，即天主、地主、兵主、阴主、阳主、月主、日主、四时主。这八神之一的天主是治理整个世界的唯一的绝对的神。

这种意义上的天主首次出现在1584年中国肇庆出版的《天主实录》上。这本书是以耶稣会的意大利神父罗明坚的名义出版的。但是意大利的利玛窦却多次参与了这本书的编辑。后来罗明坚回欧洲，利玛窦继承了他，奋力在中国传道。他在1596年完成《天学实义》一书的原稿之后才最终放弃了《天主实录》的版本。而且《天学实义》1603年在北京出版，广泛传于世上。

芝峰李睟光（1563—1628）在他的《芝峰类说》中提到了《天学实义》。这本书收集了1614年以前的文章，在1614年编成。这说明李睟光在1614年以前就已经得到并阅读了《天学实义》。在

---

① 《龙潭遗词·教训歌》。

② 参见《东经大全·布德文》。

中国天主教中首次造出的“天主”一词很早在我国就广泛流传了。

到了 1860 年（庚申）年，据传，西洋人以天主的名义不得求富贵，而是掠夺天下建立教堂，传播他们的宗教。因此我也怀疑是否是那样？为什么会那样？[1]

这里所说的西洋人应当看作是信奉天主教的人。信奉天主教的西洋人奉行天主的指示不追求世俗的富贵。崔济愚已经知道信奉天主教的人最相信、尊敬天主。至少在 1860 年就已经知道了这一点。

如果崔济愚已经知道天主教（西学）相信天主、尊奉天主，会不会是他从天主教中引来了天主一词？实际上，所谓天主正是根据天主教造出的独特的名称。无论如何因为是为了表现天主教信奉的对象德乌斯（Deus）而造的。因此我们的政府认为，如果崔济愚接受了天主教的天主思想，那么现在所谓的东学也可以说是根据天主教创立的，只不过是把名字改了。但实际上崔济愚所说的天主与天主教中所说的天主截然不同，虽然字面相同但实质上是互不相同的两个词。就像已经说到的那样，东学中信奉的神又被称作上帝。所以首先要阐明上帝一词和天主一词的关系。

“夏元甲妗申年
传来的谣言
贪婪的西洋贼
侵入中国
高高建起天堂
向天下广为宣传
那所谓的道
……无端地向上帝
昼夜不停地祈祷

---

① 参见《东经大全·布德文》。

我死后让我去

三十三天玉京台吧。”[①]

这是相信天主教的人随便地向天主祈求死后让他进入天国。上文说到信仰天主教的人崇尚天主，然而这里却说相信天主教的人随便地向上帝做祷告。由此可知所谓的天主与上帝是一样的。

崔济愚既用汉语写文章，也用韩语写文章，传下来的《东经大全》就是用汉语写的，《龙潭遗词》则是用韩国语写的。《龙潭遗词》当中毫无顾忌地使用上帝一词，《东经大全》中则使用天主一词。这就是说上一词在汉语里被译成了天主，事实上他自己阐说天主一词是汉语对上帝一词的翻译。

“所谓的主是指赞扬崇高的道德并像对待父母一样尊敬它。”[②]

这是对“天主”中“主”的解释。根据崔济愚的说法，天主一词中的“主”字是赞扬天的崇高道德。为了像对待父母一样崇尚天所以附上了“主”字。就像尊敬妈妈而称为母亲一样，为了表示尊敬上天的意思而称为天主。他用“主”字来表示韩语中表示尊称的词。

如果他果真把上帝译成汉语称“天主”，那么他所说的天主与天主教中的天主就不相同。因为天主教的天主是指天主教的信仰对象德乌斯，而他所说的天主是韩民族信仰的上帝。他所建立的东学的信仰对象不过是韩民族信奉的上帝。因为在汉语中把“上帝”译成了“天主”，所以好像东学从天主教中引进了“天主”一词。因此有人认为东学不但引进了“天主”一词，而且引入了天主教的信仰对象天主。

然而事实上在东学中，上帝是本来的称呼，天主不过是汉语

---

① 《龙潭遗词·劝学歌》。

② 参见《东经大全·论学文》。

中使用的翻译而已。但是问题是崔济愚硬是把我们固有的词汇上帝译成天主。

因为只是天主教（西学）中信奉的对象，所以天主一词也是除天主教外，其他学说忌讳的一词。但是他为什么偏要把上帝一词说成天主呢？实际上传说也是信奉天主教的，这也许主要是因为使用了“天主”一词。

“可恶的人
所说的话毫无道理
命名为西学
左边村子里高呼
邪妄的人啊，
陷入西学了吗
不知道这一点的世人
说他是错误的
而信奉他的人却说
龙潭出现了一个名人
既是虎又是龙
很擅长西学。”①

这里崔济愚非常厌恶宣传他研究西学的人们。因为那个时候如果研究西学会有生命危险。因此崔济愚对天主一词表现出漠不关心的样子。

崔济愚似乎不懂得，天主教中所说的天主代表天主教中的德乌斯，是根据天主教制造出来的词。也许他从最初听到天主教的天主一词时起，就按自己的想法认为这里所说的天主也就是指上帝。实际上天主是一个非常西洋化的新词。把这里的天主简单地

① 《龙潭遗词·安心歌》。

认为就是上帝的想法是有问题的。

在崔济愚之前，听说过天主一词的儒学者们也不知道这一词的真正含义。例如写《天学实义》序言的李瀷也毫不忌讳地认为“天主即儒教中的上帝”。可以看出指明天主即上帝的《天学实义》的序言产生了重大的影响。我们的儒学者们最终也没有认真地研究阐明天主即德乌斯的《天学实义》的首篇文章。把天主信奉为上帝是以利玛窦为首的耶稣会的神父们的基本方针。他们为了使天主教能在广泛信仰儒教的中国扎根，把天主说成是儒教中所说的上帝。是为了使人们对西洋的异质性的天主教产生亲近感。但是我们的儒学者们却对天主产生了异质感。因为无论是对西洋神父的有关天主的主张，还是对天主的说明方法，不能不觉出其中含有异质因素。而且在我国政府禁止天主教以后，这种异质感更强烈了。最终出现了主张天主与儒教的上帝截然不同的儒学者。但崔济愚似乎对天主一词没有任何异质感。当然他对天主教也有他自己独特的批判：

> “真可笑呀、这些人
> 认为自己的父母死后
> 连神也不存在
> 不进行祭祀
> 从五伦中脱离出来
> 却愿他们快快死去
> 没有父母的魂灵魂魄
> 哪儿会有你的存在
> 相信上天能有什么用呢。”[①]

由此可以看出崔济愚对天主教进行了感情上的严厉批判，但

---

① 《龙潭遗词·劝学哥歌》。

毫不忌讳地使用天主一词。他知道天主教中使用天主一词，而那时候一般对天主一词是忌讳的。他如果毫无忌讳地使用天主一词，应当想到其中必有原因。

崔济愚似乎不知道天主一词是为表示西洋的德乌斯而造出来的异色的词。批判天主教的儒学者们也几乎不知道天主一词的真正含义。但是他们由于站在儒教立场上，所以对天主一词没有亲近感。在这方面崔济愚能够摆脱儒教立场。因此对天主一词的反应多少有些不同。

崔济愚在寻找一种与儒教和佛教不同的宗教，因此天主教作为一种新的宗教能够引起他的关心。原来他竭力想把我们民族信奉的上天引到一个明显的偏僻对象的位置上来，并试图建立一种新的信奉上天的韩国式的宗教。而不信上帝和菩萨信上天的宗教一定会是一种新的宗教。因为没有信奉上天的这种宗教。崔济愚感到自己有重大使命去建立信奉上天的新宗教。对于试图建立新宗教的他来说和对于信奉儒教佛教的人们来说，两种天主截然不同。

当然天主教从年代上来看并不是新的宗教，只不过是新出现在我们民族面前的宗教而已。因为西洋的信奉内容和形式与我们有所不同，所以更让人感到一种新鲜感。崔济愚对于这种天主教的反应特别微妙。因为当时我国政府严禁天主教，天主教也就显得微妙起来。

在与儒教和佛教不相同这一点上，更能对比地体会到天主教的新。因为崔济愚自身也在寻找新的宗教，所以不知不觉地便把天主教当做了同路伙伴。

天主教在我们的周围实际地发生各种造化。在产生造化方面，东学和天主教被认为是相同的。这种想法更容易断定天主教就是信奉上天的，因为相信只有上天才能降下一系列的造化。如果天主教真能产生造化，根据崔济愚的看法是因为天主教相信上天的缘故。真正相信天主教产生造化的本身是由自身的体验中得出来

的结论。崔济愚通过他的宗教经验相信，如果相信上天就会得到造化的。

当然天主教作为西方宗教并不相信我们民族信奉的上天。实际上崔济愚知道，儒教和佛教不是信奉上天的宗教，但天主教却是信奉上天的。这里好像有一个问题，我们民族在最初遇到儒教和佛教时，所说的上帝或菩萨或许与上天是相同的。但后来通过长期的经验，渐渐地知道上帝和菩萨与我们民族信奉的上天不同，并且最终开始寻求信奉上天的我们民族的宗教。在这种情况下产生的东学，遇上了新传入的天主教，认为只要虔诚地向天主祈祷，便会降下令人惊讶的造化。崔济愚凭他的宗教经验，相信天主教的天主大体上就是上天。他不知道天主教的天主是德乌斯，不知道天主一词是一个特殊的词。这些，他既不想告诉世人，自己也不清楚。因为他不过是经历了为寻找新的宗教而走的坎坷道路而已。

“一生就这样吗
无可奈何，毫无办法
我们的父亲真可怜呀
在建龟尾山亭的时候
不是每天都饿着肚子吗
没有办法，无可奈何
天不生无禄之人
这就是那句话吗
仔细想想
这也是天定
上天定下的
仅受其殃，真可怕呀。”[1]

---

① 《龙潭遗词·安心歌》。

崔济愚几乎在绝望的情况下，还是走着上天定下的路，这样，他才可能按照自己的想法一直认为天主教的天主就是上天。但这正好说明他实际上没有受到天主教的影响。他听说的天主教与儒教佛教不同，是具有惊人力量的宗教。而以近代科学为基础的西方取得的惊人成就也被认为是天主教奇迹般造化出来的，人们相信如果没有上苍的造化一切都是不可能的，也就是说人们认为天主教是受惠于上苍造化的。从这里不难看出，在对天主教的理解方面，我们东方和西方还要激进些。对此，崔济愚似乎有些焦虑之感。

“西洋人专心修道，发挥他们的造化，便没有做不了的事，没有人能与他们使用的武器相对抗。令人担心的是中国如果灭亡，我国也将遭到同样的灾难。”

“所有的原因并不是别的，正是人们把他们的道叫做西道，把他们的学叫做天主之学，把他们的教说成圣教，大概他们是知道天时受到天命了吧！”①

像上文一样，认为西洋人能够发挥他们的造化大概是因为他们相信上天接到了天命，表现出一种羡慕之情。另一方面，通过天主教证明自己能受天命的经验说教，对天主教产生了同质感。但最终他只能倾向于主观信念，即相信能接受上天造化的真正宗教是东学。他虽然说过：“生下来的命运是相同，所修的道也是相同的”，但最终又认为“虽然那样，教理是不同的。”表现出了十分否定的态度。可以说，不能否定天主教对他产生了外部影响，使他感到了某种同质感，同时又产生了一定的对抗意识。

如果由于这种外部影响而联想到某种实质性的影响，实在是

---

① 《东经大全·论学文》。

过分的想法。他对传说自己相信天主教的毫无根据的传闻表现出了敏感的反应。他竭力辩解说那是人们想使自己陷入西学的中伤。虽如此，他还是泰然地使用天主一词。这反而有力地证明了他所说的天主与天主教的天主是毫无关联的。他只把天主一词看成是对“上天”一词的中文意译，所以才把天主教的天主大体上也看成是上天。但实际上崔济愚并未受到天主教的实质性影响。当然不只因为天主一词，还因为他对天主教的双重态度让人误认为他受到了天主教的实质性影响。但无论如何东学是信奉我们民族主张的上天思想的韩国式宗教。

二、上帝的特征

“迷途的人们啊
每天都信奉吗
我拒绝相信这一切
只虔诚侍奉上帝
奉于您的身边
再不去舍近取远
我亦希冀
全身心信仰上帝
无法解释梦境的人们啊
别再迷恋书本
去虔诚修道
此亦道德。”

东学竭力引导人们只信仰上帝。这儿指的上帝无疑是独一无二的绝对存在。但也可以理解为世人的心灵与人们有着某种人格上的关联的某种人格化的存在。处心积虑指引人们信奉上帝的东学，可以被看作是一种一神教。当然东学信仰的上帝也可能就是我们民族原来信仰的上帝。但是在称作东学的特定的宗教中作为

信仰的对象的上帝与以前的上帝事实上多少有一点出入。这是由于自古以来我们的民族自然信奉的上帝与具有一神教特点的东学所信仰的上帝实际上不可能相同。举例来说在檀君神话中，上帝（桓雄）统辖着不同职责地位的许多神。可以看出在我国部落国家中，祭祀上帝的同时，也侍奉了别的神。因此，在古代，上帝可能也是作为诸神的一位被信仰的。

为什么世人如今对上帝不再虔诚？

"人们在将死之际理直气壮地呼唤上帝。过去圣人们所谓'生死由天'、'上帝创造众生'等说法至今仍流传于世，但事情或许如此、或许不是，因为无人能明明白白地弄清楚。"①

崔济愚知道当时人们对上帝并不恭敬的事实，为弄清其原因，他从两个方面分析了人们对上帝的态度，首先阐明了这样一个事实，临死之时呼求上帝"是人们永恒不变的心理"。这说明，到那个时代为止，上帝在我们民族的心灵中根深蒂固。

第二个事实是：人们不能确定上帝的绝对权威，即"或许如此，或许不是"。这说明了当时我们民族在理性上陷入了对上帝是否存在的怀疑中。原来"是"或"不是"这种发问，属于知性及理性的范围，若按崔济愚的观点，当时我们的民族在理性上对上帝的造化持一种既不能肯定也不能否定的观点。

崔济愚断定，当时的人们在感情上绝对信仰上帝，在理性上则深深陷入怀疑主义之中。造成这种状况的原因到底是什么？一言以蔽之，是因为未能形成以上帝为信仰对象的宗教。因此以宗团为基础，儒教佛教是以发扬光大，借助这种宗团的力量，上帝在理性上成为泛指"上帝"、"天"、"佛祖"等的名字。上帝固有的特性变得模糊不清，从而成为一种抽象的概念。但是儒教佛教等离我们民族越远，就越感到需要一种民族性宗教。这样，就出现了真正信仰上帝的宗教，此即东学。

---

① 参见《东经大全·论学文》。

东学是明显地以上帝为信仰对象的独特宗教。它以一直信仰上帝的我民族的自然心理为基础，同时，在理性上也肯定了上帝的权威。这项事业很重要而且非常困难。在此时期，民族的理性伴随历史一同成熟。尤其是熟悉了汉文，从而在诸多方面对儒佛道教的多方面内容进行了确凿的研究，例如甚至研究了佛教的高深的真理问题，甚至过分地研究了性理学的复杂理论。要说服我们民族的理性自然非常困难，而且终究在说服上留有界限，这样东学具有得到非常纯朴的民族共鸣的特点。

如此，东学所信仰的上帝必然是某种特定的神，是与上帝、天、德乌斯不同的特定神。因此所谓上帝也必然是与阿拉、耶和华一样的固有名词，不仅如此，与长期以来我民族心目中自然信仰的上帝也多少不同。东学直接或间接地揭示了上帝的这些特点。因此，东学的神灵观也可作为一个问题提出来。

"天恩无限
庚申年四月初五这一天
笔难写尽
话亦难诉
自古未有过的无极大道
如梦如觉之中得道
不同寻常啊
这种运气不同寻常
上帝的教诲话语
在开天辟地五万年里
你也是第一次
我也是有生以来
徒劳无功地奔忙
遇你后才成功
我的成功，你的满意

也是你家的运气。”[①]

崔济愚于1860年4月5日经历了决定性的宗教体验，聆听“上帝的话语”就是其体验的中心。首先，聆听上帝的话语，本身就存在着亟待解决的问题。正如前面反复论述过的，上帝是我民族一直信仰的某种特定神，最初他统帅担任不同职分的诸神。这一时期的上帝比较典型地反映了朴素的文化进程，有很具体的形貌。但此时与人们直接有联系的却是风伯、云师等行使特定职责的诸神，后来上帝逐渐具有了单一神的特点，由于缺乏特定的宗教团体的援助，更加难以体现其具体性。崔济愚说聆听到了上帝的话语，无疑反映了他迫切寻求上帝的具体性的心情，表现出他要直接以耳朵、眼睛等感官确认上帝存在的心情。

其次，上帝的话语的具体内容也成为需要解决的问题。上帝说“开天辟地五万年来，你乃第一个”，这意味着在此期间，信奉上帝的民族性宗教并不存在。在我民族的自然心态中，上帝创造万物并统帅万物。但是那时，人们并未完全想着上帝。从上帝的角度看，可以说是劳而无功的。

崔济愚的决定性的宗教体验，可以看作是他为了最终创造只信上帝的新宗教的迫切心情的写照。为了更加信仰上帝，首先要求解决上帝的具体性。崔济愚证明自己直接听到了上帝的语言。这样就强调了上帝的具体性，并证明上帝以此话来教育人民。这样，在说明上帝的人性的同时，上帝的具体性便昭然若揭了。这是由于如果要更进一步具体化上帝，首先需要将上帝人格化。

毋庸置疑，东学中信仰的上帝是某种人格化的存在。从人格化这点出发可以说上帝是与我们人格化的非常相近的存在。但却不能仅仅断言上帝与人相近。上帝同时是高高地凌驾于人们之上的绝对的存在。即上帝最靠近人们，也最远离人们，上帝与人具

---

① 《龙潭遗词·龙潭歌》。

有截然不同的两个特点。

"虔诚信仰上帝
则即使病疫流行三年
我方人民亦无需忧虑。"[①]

"狗一样卑鄙的倭寇
遭到上帝诅咒,
一夜间灭亡。"[②]

此诗是说如对上帝虔诚，纵有可怕的病疫流行，也不必惧怕会死。若得到上帝援助连可怕的倭寇也会旦夕间被打退。这儿的"造化"是指人们够不到的遥远的神奇力量。上帝具有绝对的能力，即上帝是全能的存在。因此上帝在能力上超越了人类。

"你可知晓天意人心
上帝若想知道
如禽兽的世人啊
你们的所作所为都能知晓。"[③]

"你知道了吧
你虽然阴险狡诈
上帝怎么会不知道呢。"[④]

上帝甚至连人们藏在心里的不为人知的事也很容易猜出。无

---

① 《龙潭遗词·劝学歌》。
② 《龙潭遗词·安心歌》。
③ 《龙潭遗词·梦中老少问答歌》。
④ 《龙潭遗词·鸿飞歌》。

论人们怎样鬼使神差地进行欺骗，上帝都知晓的。这样在能够得知任何一种秘密这一点上，上帝是全知的存在。上帝在智力上是超越我们人类的。这样，上帝因为有着超人的全能和全知，所以能够统治天下万事万物。

“大抵从很早以前开始，春季和秋季便毫无违反地轮换，四季不变地周转，这也是上帝造化的痕迹表现在天下的一个例子。”[①]

自然界井然有序。值得惊讶的是在事物不断生成变化的复杂过程中，有不变的理法。崔济愚相信这是上帝支配自然界的证据。坚定地相信全知全能的上帝统治着整个自然界，虽然认为上帝统治着天地万物，但他却不认为上帝创造了天地万物。

“生灵草木群生
不是生死在天吗。”[②]

“人间草木群生
不是生死在天吧。”[③]

崔济愚重复说明草、木、虫、鸟、禽兽和人的生死都在于天。即生物的生死在天，但决不是说上帝创造了生物。

“天生万民
必授其职
命乃在天
为什么担心怕死
天在生人的时候

---

① 参见《东经大全·布德文》。
② 《龙潭遗词·安心歌》。
③ 《龙潭遗词·劝学歌》。

不是没有禄奉的。”①

这分明不是说上帝创造了万物，不过是说万民的生死在天时的生死中除死以外的生。如果说不是上帝创造了天地万物，那么上帝的全知全能与天主教中天主的全知全能可以说实质上是有相当差别的。

崔济愚竭力阐明上帝与我们人间既近又远，通过上帝的人格化来证明上帝与人间的相近性。

“只要对上帝虔诚
得了三年的怪病
哪里用得着担心怕死。
只要对上帝虔诚
自儿时有的疾病
不是不用药也自然会好的吗。”②

在这里还有一个问题，那就是对上帝恭敬的程度。例如人们的心诚与不诚就很不一样。

“我们看一下实际情况就会发现，竭尽诚心诚意极力地为上帝效劳的人每次都是有效验的，不遵守道德的人则没有一点效果。这不完全在于受到灵符的人的诚心与恭敬吗？”③

这里的灵符是上帝造化的一个模子。通过这个灵符，上帝的造化可以治疗任何一种可怕的疾病。为了得到这块灵符，为了得到灵符的效力，为了我们人间能与上帝人格化地相通，要求有诚心，要求有遵守道德的心。这种伦理化最终必将导致只要我们人

① 《龙潭遗词·教训歌》。
② 《龙潭遗词·劝学歌》。
③ 参见《东经大全·布德文》。

间进行道德上的努力，就不需要站在为了上帝的宗教而努力的立场上。

在这一点上，上帝是超越我们人间的这一侧面也是有问题的。对于强调上帝的全知全能，上帝统治着天地万物，我们人间的沉着的理性可以发言：

> “但是　上帝
> 至公无私的心灵
> 是不择善恶的。”①

我们的理性要求天地万物井然有序。应当看出上帝是用“至公无私的心灵”去治理天地万物的。在治理天地万物时，不分善恶都是一视同仁的。即必须按照一律的理法。这样，上帝的超越化不能印证天地万物理法之外的某种人格化存在。东学的上帝同时包含了伦理化和超越化这种两重性的概念。

---

① 《龙潭遗词·道德歌》。

第二十篇 韩末及日帝占领时期的民族思想

第一章 民众的先觉者们

开化期日帝侵入的八十五年是韩国历史的断层。连接这段断层期的精神是非常重要的。这不过是历史学家的课题而已。而政治、经济、宗教、哲学等文化的各个方面需要再考查、再证明。其中试图把这一时期的思想潮流定立为哲学结构是不亚于任何领域的重要的学术课题。

当今韩国的智圣们都异口同声地主张："应该克服殖民地史观。"但是给人的感觉是命运上的课题不容易解决，只能原封不动地接受外来遗产。

所谓的开化期是指从1860年（哲宗11年）崔济愚（1824—1864）创立东学的时候起到1910年韩日合邦宣言发表为止的时期；日帝时代是指从1910年起到1945年民族解放为止的时期。

这个时代生活在国内的韩国人一直处在五千年历史的传统当中，而首次生活在国脉断裂的时代。这是第一次经历的最为悲惨的时期。有志人士有的慷慨悲愤逃到海外，有的倾家荡产登上了海外留学之路。难以忍受只得依赖施展才能活命的许多知识界人士甚至成了日帝的走狗或御用工具。还有的痛叹民族的悲惨命运男负女背地搬到了满洲。也产生了拄着竹杖穿着草鞋寻找山水游览江山的隐者。其中只有少数几位领导者肩负民族魂直接在日帝

面前表现出抵抗的姿态。今天把这些人称为抗日斗士。其中只有上海临时政府要人中的海外亡命之徒或3·1运动后国内抗日的斗士得到了明显的历史评价。另外旧韩末日帝时代，在断层的历史过程中接受外来哲学思想的人和引进外来宗教热心信奉体验进行社会服务实践的人很多。但在解放已40年的今天，在要克服殖民地史观的历史面前，必然地需要再弄明白的领域就是这一时期的民族主体思想潮流。这是到今天为止知识界人士没有注意到的领域或者说是被埋没了的领域，总之是新问题的领域。

旧韩末以后是我们民族国魂麻痹、信念体系丧失的时期。从这个时期生活过来的处于韩民族基层的民众情况如何呢？只能在这块土地上诞生成长的人民所构成的民众社会怎样呢？对于那时人民的生存方式可以关心一下的时期已经到来了。

果真日帝时期国内的人民就像牛和马一样被驱使着吗？这里可以看出韩国人心灵里流淌着的传统的东西是通过人民在那断层的历史时期里缓缓地，不，是滔滔地流淌过来的。

这一时期与民众基层的集团无意识相对立产生的先觉者的呼声中似乎包含着哲学。这不是愚弄人民的“民众的形而上学”，而俨然是用含有韩民族的自豪的心魂来传承的伟大哲学。

先把它称为“民族哲学”，我们韩民族的民族哲学决不是脱离全人类的普遍性或独创力的具有特殊固执性或提倡顽固主张的哲学。

就是在这一时期，日本帝国主义也仍然把它当作半宗教思想加以取谛，但人们一点也没有屈服，没有让步，而且一直坚持了下来。这一哲学的思想脉络至今还是十分清楚的。以当时文献根据为例，如以东学为背景的李敦化（1884—?）所著的《新人哲学》；并不标榜南学但属于那一系统的一夫金恒（1826—1898）所著的《正易思想》：集姜一淳（1871—1909）的民族宗教并加以体系化的李正立所著的《大巡哲学》；缔造大倧教的罗喆（1863—1916）倡导的“三一哲学”；倡导圆佛教的朴重彬（1891—1942）

所著的《一圆哲学》等是这一时期不顾日帝压迫而著书发刊的文献，所以是连接我们思想脉络的活证据。

这里以以上列举的思想家和哲学书为根据，简单地谈一谈哲学上值得阐明的根本问题，试图说明在当时国内民众中有健全的思想和哲学。这里不讨论这些思想是怎样向当时的人民进行教化和普及的，因为那是宗教的方法。他们在直接用高深的哲学引导当时受压迫的愚昧民众之前，需要一种能恢复希望和自豪感的方法。另外因为他们想要把人民凝聚起来，所以只得采用宗教方法。

在日帝的恶毒监视下，民族先觉者只能在许可的范围内通过宗教意识把他们领悟到的真理观和世界观标榜为一种教理。但日帝将其视为类似宗教或作为似是而非的宗教进行排除。

日帝统治初期，日本人错误地认为韩国人是民族素质非常低下的百姓。虽然或许因当时生活贫困，民众显得丑陋，但是他们对我们民族自古以来具有的传承文化传统意识不能不感到惊讶。日帝结束了武力统治后，进入下一个美其名曰文化政治统治的阶段。在整理文献方面主要让中枢院分析《三国史记》、《三国遗事》、《高丽史》、《朝鲜王朝实录》，通过朝鲜总督府进行从朝鲜人的民间信仰到传统宗教的现象调查。日本文部省宗教局尤其以“调查并报告神教、佛教、基督教以外的搞类似宗教行为的团体”为由，深入地钻研和调查韩国人的生活习俗。

其间因为找不到韩末以后有关自然传承下来的民间信俗领域和传统宗教的变化发展动力，所以才按照事实刊行了《朝鲜的乡校》、《李朝佛教》、《释奠・祈雨・占卜》、《风水地理》等所谓的总督府刊。

但在当时的民众中，出现了提出不同思想和理念的先觉者的活动。他们不是用对抗和斗争的方法而是谎称要从恢复人类灵魂的角度出发，采用非常柔和的渐近主义的民众运动的方法提出“我们的民族作为有着伟大人类灵魂的民族，虽然现在遭到逼迫，但不久的将来将变成引起全世界关注的优秀的国家”，而向人们灌

输强忍的信念。

先觉者们的出现使民众的心变得动荡不安，他们通过绝望提出了希望的哲学，通过虚无提出了存在的哲学，通过死亡提出了生命的哲学，通过压迫提出了抵抗的哲学。

当时，日帝在统治方面遇到的难题，就是如何对付先觉者以宗教形式凝聚民众这一社会活动。这在当时已被视为一个社会问题。因为在这一过程中不仅存在民众运动而且最终将形成民众阶层。因此作为当时日帝文化调查的一环，对这些先觉者所高呼的宗教进行了彻底调查。后来，还把它编成了一本书，叫做《朝鲜的类宗教》。这本书一经出版，日帝便对纯粹由朝鲜人组成的宗教集团进行了彻底监视。

令人遗憾的是，在民族解放 40 年后的今天我们还没有深入研究这一领域的活动和思想，有很多知识人依然保留日帝的残存观念，仍把这一领域看成是类宗教或新兴宗教，对此，我们不能不感到惊讶。

旧韩末的日帝时期，韩国的国魂虽然中断了，但在民众中自觉的民族魂却不断地在形成中。这段历史，是我国五千年历史上仅有的奇耻大辱！通过这个时期我们形成了以前历史中找不到的非常宝贵的民众自觉性，并为最终形成民众阶层而创造了历史条件。

第二章　民族的主体思想

一、民族主体意识的方向

李朝末年日帝统治时期，我们的民族哲学是把使民族得以再生和鼓舞民族主体性作为其目标而不断发展的一门学问。尽管它是在日帝这一异民族的压制与逼迫下萌生的哲学，但我们可以自豪地说，我们的民族哲学并没有堕入民族利己主义的深渊。

我们的民族哲学虽处于与日帝以外的他方文化圈相对立的范围内，但它克服了民族独善主义的狭隘性，试图主张建立一种可以使全人类共生的世界主义。对此，我们应予以高度评价。

崔济愚论述道："吾生于东方，得道于东方，因而道亦不外乎天道，学亦即为东学"。[①] 他阐明，道虽无东西之分，然而学有明确的东学、西学之别。他为自己的学说是东学而自豪，并认为这一学说是对东方韩国思想的继承。

他在《龙谭歌》中，吟颂自己修身成道之所——鱼尾的五万年间的风雨历程，并把自己得道的1860年（庚申）4月5日看作是人类全面转换的契机，也就是后天开辟的起点。它意味着开辟的幼芽已从韩民族生存的朝鲜半岛开始萌发，同时也揭示了一种主体意识，这种主体意识便是认为我们韩民族应成为开辟时代的主导势力。另外，我们从由水云崔济愚、海月崔时亨、义庵孙秉熙创立，并由夜雷李敦化所继承的东学思想中也可以了解到，民族开辟并不单纯地意味着民族自身的开辟，在向理想世界主义发展的过渡时期，这种开辟也成为为建设理想世界而奠定的最雄厚

---

① 参见白世明编著《东学经曲解义》，第75页。韩国思想研究会出版。

的基础。[①]

东学以韩国思想为主体，确立了一种强烈的民族主体性，以期达到实现世界主义和人类平等的目的。

主张“正易后天”的金恒也认为后天世界的产生是从朝鲜半岛开始的。他指出生卦文王卦图和长卦伏羲卦图作为卦，其生命已到尽头。他创造了使后天世界得以完全体现的卦图——正易卦图。由于金恒自身便是韩民族的后裔，因而，这一主张也具有更深远的意义。他通过对正易卦图的解释，主张朝鲜半岛应成为后天世界的中心，他对于这一观点是这样展开的，那就是：韩国是世界东方，“正易八卦”中艮卦亦位居东方，“艮”即是“止也”，指的是终止，终止也就意味着尽头，尽头也就意味着重新开始。所以说“艮”是开始与结束的交叉点，“艮”就意味着朝鲜半岛，据此也便可以得出结论，那就是韩半岛即是世界的中心。

根据这一观点可知：正易后天的世界是以艮的国度——朝鲜半岛为中心而产生的世界，这一世界的特征可以依据韩民族人金恒所绘制的正易卦图来解释。这一正易后天思想的核心内容就是后天世界的中心在朝鲜半岛，这一思想体现了金恒试图恢复民众民族自豪感的强烈愿望，这种精神是可敬可佩的。

姜一淳也主张“后天改革”势在必行。他认为他自己便是担负着完成“天地公事”、“开辟公事”这样的历史使命而来到这个世界的。[②]

他对当时将孩童们称为“开辟家”的时俗解释说，这里所说的开辟家是时世上新生事物的命名。[③] 并阐述到自己主宰着三界大权，作为开辟天地的“开辟家”，他能够决定无穷仙境的运行，他正是为了创立造化政府，拯救陷于灾难中的神明和民众而诞生

---

① 参见李敦化著《新人哲学》第153页。天道教中央总部出版。

② 参见《大巡典经·开辟与仙境1》，东道教甑山教会本部出版。

③ 参见《大巡典经》第183页。

的。

他把地方神和“地运”的统一作为获取人类和平的原动力，并正确地断定人类和平最大的障碍是民族利己主义和地方性的宗派现象，接着指出韩、中、日，这东亚三国是世界和平的基础。[①]

他把崔济愚、金恒、金琫准分别任命为日本冥府、中国冥府和朝鲜冥府。这是他突发的构想，但这一构思也并非凭空产生，是他考虑到崔济愚等已为广大民众所知，他们的开辟思想也已深入地渗透到了民众中间这一事实之后才萌发的。

如果我们稍微留意一下便可得知，他所选定为他的开辟公事而协力的中心人物大部分都是韩国人。这一现象与其说是因为对外孤陋寡闻、见识狭隘，似乎将其解释为是为了确立民族主体性而推崇韩国人更为恰当。

他还一再提到后天开辟世界是一个民族的显著特征及矛盾都逐渐消失的共生的和平世界，而在形成这一世界的过程中，其主导势力仍应是韩民族。接着他又阐述到思想和文化的分裂是产生一切是非的根本原因，而产生思想和文化分裂的原因又在于宗教，因而，要使这些是非问题得以解决，宗教思想的融汇贯通便显得很重要了。他将崔济愚和震默尊为仙道和佛教的宗长，把朱子尊为儒道的宗长，把利玛窦奉为西道的宗长。从这一点上可以看出，他是欲使韩民族与其他民族平分秋色的。[②]

从以上这些论述可以了解到，姜一淳所阐述的开辟理论也同样具有鲜明的民族主体性，称其为勾画得以复兴的新世界蓝图的理论并不夸张。

人们对于《三一神诰》是继承下来的经典还是近来才编出的伪经，至今仍无定论。[③] 但据创立了大倧教重光思想的罗喆所言，

---

① 参见《大巡典经》第343—344页。

② 参见《大学典经·开辟与仙境》。

③ 参见《释解倧经》四部合编本，第42页。大倧教总本司出版。

单从这一经言为当时民众广为接受这一点便可断定，其思想内容一定具有深远的意义。

事实上，这一经言的内容为民族自豪感的培养和民族主体性的确立做出了巨大贡献，因而，对于这一经言的探讨是一个必须与民族思想的研究密切结合的问题。《三一神诰》是由366字的原文、注解以及原序、御赞、五训（天训、神训、天宫训、世界训、真理训）等组成，经书的最后一部分《三一神诰》（奉藏记）中阐述到韩民族是世界所有民族的祖先，这一点不容忽视。《奉藏记》中论述到："《古朝鲜记》云：360甲子，上帝携天符之印，率云师、雨师、风伯、雷公，降至太白山檀树下，开辟山河，养育人类及万物，两年后的戊辰年上月（十月）三日，在檀宫中广布《神法》，那时彭虞率'三千团部'俯首所授，高矢从东海边捡回绿色岩石，将神诰刻于绿石使之得以流传。"[①]

这是叙述民族创立经过的神话，但实际上韩民族并不是从其他地方迁移来的流浪民族，而是具有民族主体意识的新兴发展的朝鲜民族。另外，从"三千团部"这一用语中，我们可知在倍达国中已有黄、白、玄、赤、蓝、干、方、畎九强，这意味着世界各地肤色各异的民族都与朝鲜民族有一定的联系。这一说法不仅指出了韩民族的主体性，而且还体现了将韩民族视为全人类祖先的这一可以增强民族自豪感的思想内容。

从以上这些可以看出，罗喆向民众宣讲的这一具有新含义的《三一神诰》，给黯淡与衰败的韩民族赋予了活力与希望，为确立民众的民族主体性做出了很大贡献。

接下来我们再探讨一下李朝末年日帝统治时期民族哲学家中，希望朝鲜半岛成为世界精神指导国的少太山朴重彬的民族主体思想。他在日帝的残酷压迫和严密监视下丝毫也不悲观失望，他放眼未来，指出当时的朝鲜半岛"从开明之后生活制度已有很大

---

① 参见《释解倧经·三一神诰奉藏记》。

改观，顽冥不化的见解也渐趋开化，至今仍未成熟的方面将来会取得长足发展。从精神这一侧面来看，将来也有望成为众多国家中位居第一的指导国，现今这一国家正逐渐进行着从鱼向龙的转变。[①]

他的这一预见体现了他把道德做为民族主体性特征这一观点。通过他的言论，我们可以预知朝鲜半岛的无穷机遇及未来广阔的发展前景。

朴重彬在游览金刚山后，告知广大民众“金刚乃现世界，它使朝鲜更朝鲜。”[②] 他的话语中体现了对韩民族所怀的民族自豪感，同时也为当时广大民众确立民族再生的信心发挥了巨大的作用。

他针对将来在世界上重现光芒的朝鲜半岛的机运及我们韩民族为此而要做的准备发表了如下主张：

“金刚山乃我们比生命更宝贵之至宝，我们的祖国定会因金刚山而闻名于世，金刚山也会因其主人而更加流光溢彩。我们的祖国、美丽的金刚山及广大民众是血肉相连的整体，它们共同成为照耀世界之光芒。因此，各位不要为暂时的困难而悲观，而沮丧，当世人寻找金刚山的主人时，我们应该能理直气壮地回答‘是我们’。金刚山的主人应有金刚山一样的品质与气节。为了不愧为金刚山之主人，我们应以金刚山般的刚毅来保持自己纯真之本来面目，应以金刚山般的沉稳来专心于自己的本职，应以金刚山般的坚实来恪守自己的尊严与信仰，为祖国建功立业，为金刚增添光彩。”[③]

朴重彬对于民族主体性的确立问题并非只是这样提出希望，他还强调为能实现这一目标，应切实地确定行为准则并为之而奋

---

① 参见《圆佛教全书·圆佛教教典大倧经展望品》。
② 参见《圆佛教全书·圆佛教教典大倧经展望品》。
③ 参见《圆佛教金山·圆佛教教典大倧经展望品》。

斗。

他参照崔济愚、姜一淳等先觉者的作法，为给广大民众以希望而从感性上接近他们。与此同时，为使他们能自觉地具备纯真的人格，能正确而合理地解决现实问题，还与他们进行理性的接近与交流。他的这些主张在朴重彬自己所编定的教理体系中都可以找到。[1]朴重彬为了揭示民族主体性的前途，展示民族主体的力量，寻求体现民族主体性的具体方法，贡献了自己全部的力量。

以上这些确定民族主体性的先觉者们，在面临没落、幻灭的现实面前，为使广大民众不致产生盲目的仇视心理与自虐的抛弃心理，并不主张盲目抵抗，而是试图用心田启发和后天心法等方式唤醒民众的觉悟。

他们的这种在人们心目中逐渐植根的实践思想，主要表现为人本思想、平等思想和共和思想。这些思想体现了韩末民族思想的特征，对于民众运动而言，亦是规定运动方针的实践理论。

二、人本思想

追溯世界史的发展过程，人们就会发现，强调人本思想是一般民族哲学家们普遍的思想潮流。然而，如果说我们韩民族思想发展史上的人本思想在纷繁的民族思想中有什么特别意义的话，那么就应该将目光投向这一思想产生的时代背景。在当时，外敌的势力席卷朝鲜半岛，专制政治面临崩溃，广大民众手足无措，在这种形势下，日帝侵略者无视历史的发展，在其军国主义政策下，肆意蹂躏我们的民族。这种人本思想正是在当时朝鲜半岛极度凝滞的情况下，围绕如何体现广大民众生存价值这一主题而产生的。

人们痛感到，不管在何种制度下，韩民族都绝不应成为牺牲品。因此，在当时的情况下，对于人类尊严的探讨成为极为必要的问题。在由崔济愚首创，崔时亨、孙秉熙继承发展的东学思想中，主张万物之中人为最灵，强调人的尊严性，他曾说过“万物

① 参见《圆佛教全书·圆佛教教典大倧经展望品》。

之中唯人最灵。”[1]

占据宇宙最高位置的人类不仅是宇宙主人，也是宇宙的中心，这就是“人乃天”思想，“人即上帝”理论，这一言论成为人本思想之顶峰。人们不管是谁，如果能感知自己所尊奉的上帝，那么他也便一定能成为上帝。从理论上讲宇宙万物都是上帝的体现，人类位于进化的最前列。

因而，他笃信在人乃天思想中，上帝的意志是通过人来体现的。东学的人本思想的最终目的是要把这一世界变成一个可以了解与体会的上帝的社会，是要将这一世界变为天国，建设这样的地上天国是人类最神圣的使命。

金恒在从理论上认可人本思想的同时，还在他的《正易卦图》中预言到将来的后天世界，天权的职能定会赋予人权，并笃信这样的时代即将到来。也就是说行使道义行政的原动力在于天权，其象征是二天七地，这二天七地又属于艮兑，故而天权（世界行政）应赋予人权。

另外，由于艮（山）位于东，兑（泽）位于西，故而东西是相通的。又因艮（八木）、兑（三木）分别位于东西正位，所以也即意味着人类社会是天下一家的道德社会。[2]

此外，姜一淳还主张将来在得以开辟的后天世界中，人权将大于天权。如他所言，即为“与天尊、地尊相比，人尊更重要，如今乃人尊时代。”[3] 天尊是从精神角度来讲的理念性，地尊是物质性，而人类其自身便是主尊至贵的。不管是精神意识形态还是物质机械装置，都只不过是为人类发展而采取的手段，其本身没有什么实际价值，人类是最尊贵的存在，故而，不能将人类作为手段。

---

① 参见《东学经典·安心歌》。

② 参见朴相和著《正易与韩国》第91页。共和出版社。

③ 参见《大巡典经·法言》。

他还阐述道："虽说以往一再强调谋事在人成事在天，而现在看来应是谋事在天成事在人"，[1]"神报不等于人报"，阐明了在后天世界中人类的作用尤为重要，事情成功与否并不在于命运而要看人自身努力的程度。

朴重彬揭示了人本思想的具体内容，即"人乃万物之主人，万物为人类所操纵并使用"，[2]强调人类是万物之本。他还指出，"天地不管如何合乎情理，不论具有怎样的神奇威力，最关键的，是要看人类是否重视道义。人类若不行道义，天地也不过徒有其表。"人是天地之主人，万物之灵长"[3]进一步阐明人是天地的主宰者，是万物的操纵者。

他还指出人类本身即是目的，是最高价值，而并非手段与工具。人类在何种观念、何种制度下，都不应是无谓的牺牲品。

他在建立自己的教理体系时，以作为真理论的《法身佛·一圆相》这一章开篇，以揭示教理的修行者修道经历的《法经等级》这一章结束。朴重彬曾阐述道，在人们切实地领会与活用形而上学原理时，其价值才真正存在。在他的教理体系的创建过程中，这一思想得以充分体现。这些唤醒民众觉悟的民族思想家们将注意力集中于人类问题的解决上，针对当时朝鲜半岛上轻视人类的论调盛极一时的情况，给轻视人类论调的提出者们敲响了警钟。另一方面，他们以一种危机意识孜孜以求地寻求人类尊严复归之路，他们的行动成为一种人类复活运动。

三、平等思想

平等思想是在普遍不平等的社会结构中，为了从根本上解决各阶级间的物质及精神上的矛盾而提出的主张。因此，在李朝末年日帝统治时期的朝鲜半岛，平等思想成为化解广大民众心中不

---

① 参见《大巡典经·法言》。

② 参见《圆佛教全书·圆佛教典大倧经序品》。

③ 参见《圆佛教全书·圆佛教教典大倧经佛志品》。

满，协调社会矛盾的一种重要的思想观念。日帝对韩民族的歧视显而易见，韩民族内部贫富的差异及智愚的差异也很显著，民众自然非常渴望能消除这些差别。民族哲学家们明确地认识到了这一点，成为引导时代潮流、为建设平等世界而努力的一般社会力量。

由崔济愚、崔时亨、孙秉熙、李敦化等创立并发展的东学思想以精神开辟、民族开辟、社会开辟的实践观念为前提，主张实现各民族间的平等及社会各阶级间的平等。

崔济愚自身的处世态度早已超脱了一般的两班庶民观念，他从自己做起，将平等思想付诸于实践。例如，他将自己的法统传给身分低下的崔时亨，允许自己的儿子与家中佣人结婚，这些事例都可以认为是他的平等思想在实践中的切实体现。

姜一淳也构思后天世界的理想面貌，阐明各种平等思想。他预言道，在后天世界中，阶级差别不再存在。他还主张消除高低贵贱差别，实现平等思想。姜一淳曾说过这样一段话："挖空心思要做两班官僚的想法如同敲榨祖先骨髓的行为一样为人们所不齿，这些人终将自取灭亡。只有尽早摒除两班习艺，优待贫贱之人，才能早日进入幸福时代"。[①] 另外，他还主张消除男女差别，进而阐述道"用人之时，应无男女之别……"[②]

除此之外，姜一淳还指出各民族都有自己独具特色的生活体验，由此也便产生了不同的思想意识形态，因而各自所创造的文化和必然有不相融合的情况。这种文化冲突的存在，有可能会引起是非，甚至有可能会产生战争。也就是说，民族的思想差别及其他矛盾是阻碍世界和平进程的核心要素，因而他主张各民族间应通过思想领域的交流及文化领域的接触，来努力消除这种不平等。

---

① 参见《大巡典经》第319页。

② 参见《大巡典经·法言》。

朴重彬在正确地分析了以往高低贵贱的差别，嫡庶的差别、老少的差别、男女的差别、种族的差别等不合理的差别制度后，阐明正是因为这些差别制度的存在，才使得当今社会极度不平等。他认为引导这一不平等社会走向和平是自己对社会所承担的责任，是自己的使命。

他在自己的思想体系中，为了改造社会，提出了自力养成、智者本位、子女教育、公道者崇拜等“四要”，作为“实践之德目”来加以倡导及推广[①]。

后来，继承了朴重彬思想、领导圆佛教教坛的大山金大举（1914—?）将朴重彬的四要思想解释为“甄别世界之法”，[②] 并说明道：“朴重彬所提出的自力养成、智者本位、子女教育、公道者崇拜等四要，是为了在实践中取得人权平等、知识平等、教育平等和生活平等而阐述的教理[③]。

他的这种平等思想在《强者弱者·进化上要法》[④]这篇文章中也得到了很好的体现。在个人对个人关系上，可以实行强弱进化的要法。但朴重彬重视的是在弱小民族与列强的关系发展中，寻求一种使弱小民族不再作为弱者而存在，能够与列强平起平坐的方法。

四、共和思想

从韩民族五千年的历史中可以看出，我们民族是一个热爱和平的民族，它从未侵略过其他任何一个民族。在这样的民族史脉络中，显然不会把别人或其他民族视为抗争的对象。在我们民族的血脉中，涌动着一种视其他民族为友好邻邦，欲与其他民族共同生存的共和（共生、相生）精神。

因此，我们民族即便是在蒙受灾难的李朝末年日帝统治时期，

---

① 参见《圆佛教全书·圆佛教教典正典·四要》。

② 参见《圆佛教教理实践图解》第6页。圆佛教法务室。

③ 同上书。

④ 参见《圆佛教全书·圆佛教教典正典·最初法语》。

也尽量避免将实行思想上的压迫和经济上的掠夺的日帝置于对立的立场。民族思想家们不将他们作为批判的对象，而是为他们对历史潮流的批判而焦虑，真切地希望包括日帝在内的所有民族能够共同生存的共和世界早日到来。这一思想，集中体现了民族传统中的共和精神。

在此，我们要就民族传统的共和精神和相生思想在那个时代是如何产生的作出简要的分析。

水云思想在主张民族更生与东方思想的同时，常把实现非民族利己主义的人类主义作为其目标，因此，可以说水云思想也体现了这种共和精神。

另外，金恒也在《正易》中阐述道：后天时代是世界一家的道德社会，是世界一家的道德社会，是尊重人权、相互适应、彼此协调的平等世界，是因相助而相生，天、地、人彼此融合协调的世界[①]。之所以人有这种解释，其出发点就在于对全人类和睦生存世界的热切向往。

到了姜一淳时代，他更加强烈地提出了解冤相生的观点。他论述道："先前世间万物皆负相克之理，所有人事咸不合道义。冤恨相结，恨冲三界，杀气相激，引起世上所有定祸之事。故而，应改变天地，整顿神道，解万古之冤，扬相生之道，开辟仙境，建立造化政府。"[②] 当时，他在许多场合反复强调相生和解冤的重要性。他使用了"天地成功时代"这一用语，指出后天时代应该是包括所有民族在内的共求成功、共谋生存的共和时代。[③] 他还对他的弟子们讲，"我们所从事之事业是为使他人获得幸福之事业，别人若能成功，即便只是别人自己之事，我们也将为之而快慰。"[④] 在此，他再次强调了相生的原理。他为了强调彼此不要互相憎恶，不

---

① 参见朴相利著《正易与韩国》第 90—91 页。

② 参见《大巡典经・开辟与仙境》。

③ 参见《大巡典经・开辟与仙境》。

④ 参见《大巡典经・法言》。

可结冤，将常用语中的“生活快乐”解释为“没有冤仇才会幸福生活。”[①] 他宣称世上的所有弊端与争斗都产生于种族神和地方神之间所结之冤，建立和平世界、成立后天仙境的造化政府是消除这些仇冤的便捷之路，为解冤而做的努力便是所谓的天地公事。

姜一淳所说的这种天地公事是要通过解冤和相生，用非战争手段来实现民族的再生，完成人类社会重建的事业，是一种高层次精神境界的外在表现。

朴重彬还提出了与这种固有的民族思想传统彼此相通的“恩思想”。他所提出的恩思想是把存在关系本身作为一种恩惠[②]，强调这种恩惠关系应继续持续并应使之进一步发展与增进。基于这种思想，他还指出，不要悲观地看待当时韩民族的情况，对日帝也不要一味无原则地敌视，应把他们看做先导者，如果他们身上有可学习的东西，就向他们学习，引导韩民族发展进步，成为将来比日本更强大的强者。[③]

这种恩思想观点认为对象自身便具有相生的可能性，因而主张把全世界所有的国家与民族无一遗漏地作为与自己互相协助、共生共和的对象。这一恩思想理论尽管要通过对立甚至斗争才能得以实现，但并不是要站在对立的立场用强硬手段使侵略本民族的入侵者改变其错误，而应坚持宇宙中共和思想的存在。这一思想可以看作是一种实践哲学的构想，其目的是形成一种“大我”的生命体，把这些民族也团结起来，携手共创和平昌盛世界。

---

① 参见《大巡典经·法言》。

② 参见柳炳德著《圆佛教与韩国社会》。

③ 参见《圆佛教会书·圆佛教教典大倧实施品45》。

第三章　东学思想

一、开天辟地说

“开辟”是一个语气很强的词汇，在日常用语中，词义与之相似的词还有变化、变革、改造、革命等，但没有一个词比“开辟”更能体现出“非常积极地转换”这一含义。在李朝末年日帝统治时期，致力于继承韩[①]民族传统思想脉络的思想家们非常愿意使用“开辟”这一词汇，试图在广大民众面前展现他们的美好愿望与远大抱负。

这一用语隐含着一种强烈的意识和积极思想。在当时那种毫无自由、极为压抑的民众生活中，成为最能牵动人们心弦的救援的呼声。这一词的语源出自中国的古典文选杨雄的《剧秦美新》及《后汉书》的《应邵传》中“开辟以（己）来”这句话。[②]

在这里，“开辟”是指天地初建、人类及万物最早出现之时，此时的“开辟”意味着天地的初始和万物的萌生。

然而，将开辟这一词用于思想领域却似乎是从19世纪60年代我国出现东学、南学时才最早开始[③]。开辟思想的思想化、体系化发展经过可以通过对东学教主崔济愚和与他几乎同龄和金恒的思想体系的考察而略有了解。

通过对“先天开辟”、“后天开辟”等用语的深入研究，崔济

---

① “韩”在韩语中是“大”、“高”、“第一”之意。参见崔旼洪著《韩国哲学》第11—67页。

② “配五帝冠之王，开辟以来，未之闲也。”（《剧秦美新》）“逆臣董卓，荡覆王室、典宪焚燎，靡有孑遗，开辟以来，莫或玄酷”（《应邵传》）。

③ 参见柳南相著《正易的研究》中《韩国宗教》1辑第12页。

愚和金恒分别于1860年和1879年认识到了转变的紧迫性，并力求从学术上对其根源作出揭示[1] 在当时李朝末年的混乱世事中，“开辟”这一词语在民众中间广为流传，由于有志之士的努力，人民广泛深入地吸收后天开辟思想，使这一思想作为民众运动的信念而得以发展。

崔济愚和金恒自觉地探索使我们民族摆脱悲惨命运的道路，进而预见到世界史转换的必然性[2]。他们从宇宙转换的法则中找到了后天开辟的依据，其开辟信念不仅仅停留在对我们民族的改造上，而是放眼于世界。

崔济愚道出迎接五万年转机的时代已到来。金恒批判了中国传统哲学“周易理论”，同时通过所谓“正易”揭示后天改革的根据，并且呼吁广大民众共同进行后天开辟，把这一开辟思想真正作为“救援感情”而接受。崔济愚、金恒等有识之士们机智地避开官方与日帝的耳目，积极研究这一观念，集中体现了广大民众的意志，并为达成这一目标而采取了多种形式的行动。

在东学中，认为人类全面转换的开端是崔济愚得天道的1860年庚申4月5日，信仰上的时代分区论把这之前视为先天时代，这之后视为无极大道的后天世界。

以“后天开辟说”为基础的崔济愚的历史观，是试图从新的角度对以王朝为中心的韩国史进行重新定义，是在不存在历史哲学的亚洲自然主义文化圈中对历史本质问题作出阐明。据此，可以认为崔济愚是在混沌与无序中彷徨的时代里，赋予韩国以真挚热情的第一位伟大的思想家。

崔济愚的历史观是具备时运（即时势的运数）之觉悟，把以“易”为基础的循环史观作为根基，致力于“开辟”这一变革的革

---

① 参见李正浩著《正易研究》第6章《一夫传》（人文社会科学研究所）。

② 参见西欧的休潘格勒于1922年发表《西欧的没落》，此指其半世纪前的危机意识。

命思想。他深刻而清醒地分析了封建王朝的交替情况，虽说并没有提出改变“天命”的革命思想，但他能在时运的盛衰变化中对未来满怀希望，预见到王朝的衰退已无法更改，被改革的命运不可避免这一客观规律[1]

崔济愚的这种后天开辟思想，作为一种历史改造理论，由他的弟子崔时亨和孙秉熙作为信仰而接受，后来又被李敦化作为一种哲学思想而深化发展。李敦化于1920年创办《开辟》杂志，努力向广大民众宣传东学思想。他在“新人哲学”中，将崔济愚的开辟思想分为精神开辟、民族和社会开辟等之大开辟而加以体系化的发展，这一做法极为引人注目。

李敦化在宣传崔济愚“辅国安民、布德天下”思想的同时，首先主张应强调个人精神的开辟。另外，他还指出，精神开辟意味着一种思想改造，并且将崔济愚“受我灵符，济人疾病”的口号解释为切实将精神开辟思想推向高潮的宣言[2]。

他阐述道，精神开辟是所有开辟的准备阶段，强调精神改造与环境改造之间密不可分。“……实现环境改造的同时，也反过来督促了内在精神改造的进行，二者互相联系，互相包含，形成连锁状态，共同去实现社会改造……”[3]

李敦化在主张精神开辟重要性的同时，也强调精神开辟与环境改造的不可分离性。他的基本立场是要在唯心论与唯物论之间强调唯心的根本性，同时也体现了他试图将唯心与唯物统一的意图。他的这种精神主义立场是其“新人哲学”的基本观点。

李敦化在阐述“民族开辟”的章节中警示世人不要陷于只念及自己民族的、狭隘的民族开辟立场，他论述道：“单就民族而言，不论从人类主义立场看还是从社会主义立场看，都没有探讨、深

---

① 参见申一澈著《崔水云的历史意识》中《韩国思想·崔水云研究》。

② 参见李敦化著《新人哲学》第148页（天道教中央总部刊）。

③ 参见同上书，第147—150页。

究的必要。”[①]

各民族如果只把本民族作为标准，排斥或无视其他民族的话，那么将无法终止军国主义之弊害，将无法实现世界和平。因此，李敦化认为水云主义中所主张的民族主义乃至民族开辟思想并不意味着民族利己主义，他极力阐明这一思想在为建设理想世界，为实现实践主义而努力的过渡时期，是引导民族文化及生活水平向理想世界方向发展的指导思想。李敦化认为水云主义的民族开辟思想具有以下几个显著特征：[②]

第一，认为以人道主义为基础的民族主义应与主张帝国主义、军国主义的民族主义严格区分开来。

第二，强调提高民族地位，认为世界和平的标准应由国家标准转向民族标准。

第三，主张各民族首先应以本民族为单位采取民族性的行动，逐渐地消除民族间的差别，继而形成“世界一家主义”。

李敦化列举了这些理由倡导崔济愚的民族开辟思想，继而又论述到崔济愚在指出民族开辟后又提出了社会开辟，他还就崔济愚的社会开辟思想发表了自己的见解。

李敦化将崔济愚的社会开辟与当时极为流行的唯物论社会主义社会改造论进行了对比。社会主义在为建设理想社会而进行阶级性民众运动这一点上与崔济愚的社会开辟思想极类似，但水云思想认为其中心在于唯物的经济问题，而在于人（人格），不论何时，经济问题都是人们生活中的一定阶段的问题或局部的问题，在这一点上两者看法不同。[③]

从东学及天道教发展而成的崔济愚的开辟思想，起初对后天开辟具有预言性、宗教性特征，后来逐渐发展成为具备完整理论

① 参见李敦化著《新人哲学》第153页。

② 参见同上书第153—156页。

③ 参见李敦化著《新人哲学》第158页。

的具体的行动指南和实践目标。

二、天主的存在

有人提出在崔济愚所倡导的东学思想中哲学是否存在的问题。他们认为他的教理不过是一种宗教，而并非哲学，似乎至今仍不打算将东学作为一种哲学而进行研究[①]

直至今日，在一些研究东学的知识分子看来，东学与其说是揭示了一种观念、一种哲学，不如说是那个时代民族凝聚力的象征，是一种社会变革。他们认为在当时，凝聚群力、变革社会才是最重要最紧迫的。与理论体系相比，他们似乎更注意历史评价。与这种观点相对应，也便很自然地得出“哲学不在”的结论了。

然而，在崔济愚的思想体系中，我们能够发现他的哲学。在他表达 1860 年 4 月 5 日得道时心情的《布德文》、《修德文》、《不然其然》[②] 等文章以及后来他为民众所编的《龙谭遗词》（歌词 9 篇）中，我们可以充分了解他的哲学思想。另外，后世的哲学家对他所著的书进行分析时，也应该能够发现他的思想体系中存在着哲学。这种发现对于理清韩国哲学史的发展脉络将会发挥巨大作用。崔济愚曾提出“侍天主”的主张，围绕着天主存在的问题，崔时亨发表了自己的解释，他主张“养天主”。他认为先师所倡的“侍天主”的“侍”是“共同存在”、“由我供养”的意思，指上帝与我不分不离，心中常念“抚养天主”。他还论述道：

“‘侍天主’非监禁天主，而是‘养天主’，所谓‘侍’即指侍奉，即养，与单纯之所有、保管相别也，亦非国家保存和维持现状，而是奉养……”[③]

从哲学角度讲，崔时亨的这种养天思想，是一种强调崔济愚至气体验的生成哲学。

---

① 参见崔东熙现代译《东学经典・序言》，《韩国思想・崔水云研究》。

② 第二世教主海月将这四篇文章编在一起，称之为《东经大典》。

③ 参见《韩国思想 12・崔水云研究》第 307 页。

孙秉熙在《无体法经》的《神通考章》中论述到“侍天主的侍就是感知天主的意识，即觉天主”，“天主的主是指内心的主人，也就是意识，若能理解上天的意志，上帝也便是我心，天地亦是我心，世上万物都乃我心中之一物”。他的这种觉天主观是在崔济愚的“侍天主观”和崔时亨的“养天主观”的基础上发展而成的真理观。他还强调“人乃天”。不仅如此，孙秉熙还主张行动的主体者“天”应“为使人成为天而努力”，他在《三战论》中说到“侍奉天主，行天主之事，便可体现天主”，[①] 阐明了“体天”的要点。

水云称东学思想是排斥西学的思想，在我国作为独特之道得以发展的思想[②]。如上所述，事实上，如果仔细观察历经崔济愚、崔时亨、孙秉熙这三代人而成为东学根本思想的天主观就会发现，其天主观中最普通、最基本的真理与以侍天、养天、觉天、体天等表现并不相同，只不过是对上帝这一概念的发展，这里所隐藏的“天”的概念，可以作出现在哲学中的存在问题来看待。

由于这里所说的“天”不单纯地指一个概念，也不能将其视为主宰天（存在者），因而，东学中将其定义为韩国人由来已久的传统观念中的上帝。据此，崔济愚侍天思想中的上帝是存在哲学的课题；在崔时亨的养天思想中，上帝是生成哲学的课题；在孙秉熙的觉天、体天观念中，对上帝的研究又作为实践哲学及社会哲学的课题没得以重新发展。

从以上我们可以看出，为了在东学体系中阐明天主的存在，三代人为之付出了努力，我们可以通过他们在这一期间的活动了解到哲学研究早已展开的明证。

接下来，我们若浏览一下成为水云思想中东学经典的《东经大典》和《龙潭歌词》，便可以了解到，崔济愚以天主为中心而提

① “侍天行天故，是曰体天”。

② 参见崔东熙译《东学经典·论学文》。

出的最基本的问题，究其根源是欲揭示一个哲学课题。因此，我们从崔济愚的得道内容中便可知，在东学思想中有何种哲学思想存在了。当时的东学运动，就是指崔济愚得道，并运用这一真理凝聚与教导民众的运动。他的东学思想的创立，并不是单纯地为了刺激愚昧的民众而产生的类似宗教，它的成功也不是因当时这种刺激愚昧民众的社会运动偶然与时宜相合而获得的胜利①。

三、无极道

崔济愚从“上帝”处接受了“无极大道”观点。他在《布德文》中论述道：“其外形与太极之图相同，或者说与两个‘弓’字重叠放置一样”。② 在《论学文》中，他论述道：此道名为何，答曰，名为‘天道’。”③

从体现崔济愚得道后极为兴奋的心情的《布德文》、《论学文》中，我们可以感知崔济愚的成功并非一种神秘人格的飞跃性成功，而表明崔济愚已是一位具有伟大哲学者素质的不懈求道的不凡人物。他的这种带有明确历史意识和主体意味的求道热情与当时儒学者们投机钻营，使得社会思潮及历史环境都混沌不堪的争权夺势之举形成了鲜明的对比。

崔济愚是一位极富进取性和实践性的伟大学者，他在明确倡导儒教的同时，又准确地分析佛、道、西学（天主教）乃至“西势东渐”的历史趋势，极具大学者的远见卓识及风范。

如果我们观察一下他为了象征性地表现《布德文》中“其名仙药，其形太极，又形弓弓”的“无极之理”而作的阐述便可以断定，他通达传统的东方宇宙观（天观）。这篇言明扼要的《布德文·无极论》似乎也是对周濂溪的“太极图说”中所暗示的“无极论”的一种玩味。

---

① 朝鲜哲学的无哲学性，批判似是而非哲学史。

② 弓乃半圆，两个弓合在一起就是一个完整的圆，也就是对无极的隐喻。

③ 参见崔东熙译《东学经典》第26页。

崔济愚在《论学文》中提出了“天道”这一理论。他在自己得道之后，并未沉溺于自己进入佳境的沾沾自喜之中，而是为了广大民众也能有所领悟而积极努力，试图使天道民众化。

在当时的情况下，不少民众已无奈地接受了两道，笃信圣教。“难道我们的祖国也像中国一样灭亡吗?”在这样的疑问中，崔济愚写道:“吾心即汝心，人们可知此至真之理?常人可知肉眼可见的天地，又岂知鬼神?吾即是此鬼神。现在汝已彻悟无穷无穷之道，要好自体会，将其熟记，用文章记载之以诏于世人，兼学授道之法，在全世界尽播此道……”[1] 由此可以看出，崔济愚已寻找到了从危机中拯救世人的道路，那便是“无穷之道”。

如上所述，他在《论学文》中通过《吾心即汝心》这一章中对“即如”理论的阐述来进一步证实他已彻悟了上帝的“无一之道”。但如果说他最登峰造极的表现，还要首推《天心即人心》这一章的论述。

在这一章中，他称天、地、人三才合德之道为“天道”，并号召人们去遵循这一天道，他还阐明了这样做的根据。这段论述虽很短小,但却体现了其对孔孟先秦儒学思想的切实理解与掌握。崔济愚在《论学文》的德论部分曾这样自问自答道:“呜呼，怪哉，诸君对道之疑问竟如此异彩纷呈，尽管尚未至及一道之美妙含义及基本原理，但运用此道到正人们之错误，提高百姓之教养，培养民众之才能，端正众生之品行，其作用勿庸置疑,”并以“天地无穷之数，道之无极之理，皆载于此书，诸位谨受此文，共译上帝之德惠”结束这篇文章。他在《龙谭遗词》和《修道歌》中以歌曲形式对自己提出的无极大道加以肯定和赞扬[2]

崔济愚的根本思想究竟是什么?这便是他自己所体会的“从天主存在问题起始，获无极大道之成功。”在这一过程中，存在着

① 参见《布德文》。

② “万古皆天，无极大道，如梦如觉，得道之感。”(《龙潭歌》)。

几个理解水云哲学时不容忽视的独特的哲学命题，其中就有至气体验和无极而化（造化）。研究这些命题不仅仅是为了确定其在整个体系中的地位，要想了解在存在问题中生长变化的具体哲学是如何得以发展的，才是更为重要的。

四、至气体验与造化

"至气"是对与天主内在外在关系的领会，是崔济愚得道思想两大体系中的一个。他于庚申年 4 月 5 日在龙潭大彻大悟，成为唤醒天下所有人意识的人物。因此，所说的"我"，也便成为人类绝对主体的存在，这一作为绝对主体者"我"的自我形态即表现为"一体同归"。[①] 而达到"一体同归"的具体方法，据他自己的独特见解，那就是指所谓的"水云心法"。

白世明在其著述《去向一体之路》中阐述道："就水云领悟一体原理的觉道经过而言，其心理状态和生理状态都达到一种非常境地，这并非是与客观存在的上帝的对话，而是水云在其内心意识中与上帝间的内在交流"。[②]

由崔济愚所阐述的"天主"、"至气"、"人类"三大关系，是用近代手法对韩国人传统上所推崇的天、地、人"三才造化"原理所做的最佳体现。然而，在这三位一体之中，至气才是使天主与人类相协调的最基本的动力。

是至气使得上帝在"我"心中，使得宇宙万物不独立存在，而都与"我"相通的。因而，所谓至气，即是宇宙的生命力，是万物的动力之源，东学思想认为人类是依据气的体验而获得神奇的精力的，这种至气作为神奇的存在而感应人类的诚愿。[③]

崔济愚站在至气一元论的立场，将气化生成本身看成是神[④]。

---

① 参见白世明所著《归一之余》第 105—106 页。

② 参见同上书第 104 页。

③ 参见金敬宰著《崔水云的神观》，载《韩国思想》，第 54 页。

④ 参见金敬宰著《崔水云的神观》，载《韩国思想》，第 54 页。

他在《道德歌》中写道："天地亦为鬼神，天地亦为阴阳"，[①] 另外，他还论述到"吾心即汝心，人何知之，知天地而无知鬼神，鬼神者，吾也。"因此，至气可以理解为是使世上万物得以生存发展的机遇，是在宇宙中的万物得以协调的一体同归的原理，这就是领会崔济愚神观中有神观与泛神观的所谓高度的"凡在神观。"[②]

由崔济愚的至气体验而产生的同归一本的凡在神观是一种名副其实的宗教哲学。然而，他的这种凡在神观并不是袭用当时有限的既有知识，并将其体系化而形成的理论。他的宗教体验境界恰如《东经大典》中以问答形式所体现的一样，可概括为"心独喜自负"。[③] 这是在韩国人传统思潮中所沿承下来的宗教意识，韩国人从古代开始对各种宗教的接受态度都是潜在的无意识的继承，是崔济愚才使这种意识得以显露出来。

五、不然其然之理论

崔济愚为了从深深思虑的哲学中获得大觉，进而产生了一种要把这种境界告知他人，让他们也能彻悟的冲动。他是一位道学兼备的人物，他的这种心境在理论上的最佳体现就是"不然其然"理论。《不然其然》这一章非常短小，只列举了几个必要的事例并加以印证，但似乎并没有将其自己最终所体验的境界从理论上加以证实。

他的这种将"不然"与"其然"这两个命题列举出来并加以进一步阐述的理论，不是在形式理论和认识理论的范围内就可以很容易理解的，它是体验宇宙与人类生成进化的理论。但我们并不能因此而断然地妄下评论，将其称为西方的辩证法，因为崔济愚肯定没有学过被称为其然的"定立"和不然的"定立"。

然而，古往今来所有的哲人都认为宇宙及大自然既不是静止

① 参见《道德歌》第1节。

② 参见金敬宰《崔水云的神观》，载《韩国思想》12，第46页。

③ 参见《龙潭歌》第3节。

的，也不是无序运动的，而是在依据正确的法则有规律地运行。

崔济愚所研究与体验的大自然也是在时空间通达且秩序井然的。他认识到变化的秩序有规律可循，并从理论角度对有序（其然）和无序（不然）下了定义，从而使这一观点被公诸于世。

我们可以将前者阐述为存在的原理，也就是可以通过观察现象了解世界，而后者很难作为生成的原理进行阐述。虽然如此，但根据推理可以认为其结果必然和这种推理是会一致起来的。

另外，从他的这一“不然其然”理论中，我们还可以发现他新提出的两种观点，其一是提出了调和哲学。在他大觉大悟之时，对“那样”与“不那样”的矛盾律、背反律的两极判断取得了协调。他通过对绝对统一的自己分化性的体验，将二律背反的世界用不然、其然这两个命题来加以概括，再把这二元化的时空宇宙用能通过绝对矛盾的自己同一性使之还原的调和原理来加以发展。[①]

其二，是重新提出了历史哲学。历史哲学是把体验世界作为论据进行考证和论述的。崔济愚指出，“带动历史前进的君之法纪朝纲，师之礼仪之作虽为难知之事，但大家竟会对此一无所知？”[②]“我为了追根问底而对其本源进行了追踪，但物质之所以会成为物质，道理之所以会成为道理，了解这个本源，还是很遥远的事情。可是，世上的人，你们为什么到现在还未找到这个答案呢？”[③] 崔济愚用这段话说明自己对追溯这一本源已经有了体会。历史之法则虽为难知之事，但觉者（追溯本源可能者）却自恃已经很清楚了。而且，历史法则往往只局限于人类历史，用其然的逻辑进行理解，还想做出一种连续追踪的人类事件的样子。但崔济愚根据追踪所体会到的人类历史，决不是把人类孤立起来进行考虑的，也

---

① 这一领域被称做“反对的原理”（白世明：《东学经典解义》），或《反对一致的论理》（《韩国思想》12，《崔水云研究》第46、60页）。

② 参见《不然其然》第三章。

③ 参见《不然其然》第四章。

不是已经定了型的。因此，他认为要想摸索人类进化的连续性（即是说要成为历史哲学的话）就得体会“难知”这个境界，并把故人用“难知”这一事理法则来看待的不连续性，不断转变为“知其然”。因而，他的“难知而知其然”这一理论如从历史哲学的角度来解释的话，把它解释为“不连续之连续”就比较合适了。

第四章　正易思想

一、由易经理论引出的开天辟地说（正易后天世界）

金恒是继崔济愚之后运用历史改造原理预言后天世界到来的代表人物。他是一名将自己领悟的真理反映于正易之中，向广大民众普及的先觉者。他重新绘制了《正易八卦图》，从学术角度阐明天地变更之时所引出的“易”的原理。

他在说明“正易”之时，通过对伏羲卦图、文王卦图、河图及洛书的比较，预言正易后天的新世界必将到来。他的这项事业、即重新绘制易的卦图的事实，对向来都把谨遵从前的数理、以盲目服从为能事的儒学者而言，是想都不敢想的事。从某种意义上可以认为，金恒是运用正易批判周易，与正统儒学相对立的人物。金恒正易思想的形成是他在李朝末年混乱时期以隐士的身分在广大民众中间辛勤探索、积极求道的成果。金恒把崔济愚所倡导的后天开辟说作为学术上的论据，并将其体系化，他通过易学原理认识到，当时韩国乃至全世界都处在历史转换的时期，并进而论证了这一观点。

金恒的老师是曾任五项参判的还乡儒生莲潭。莲潭曾指导过李朝末期思想家——东学的崔济愚和南学的金光华，他们都是站出来为逐渐衰退的仙道和佛道辩护的人。莲潭曾劝诫他们要背诵咒文，要谨慎行事[①]。

金恒谨遵莲潭的遗嘱，致力于礼文研究，同时精读书传，认真钻研周易。

---

① 参见李正浩著《正易研究·一夫先生传》。

有时他也到“忍耐”江边或登上龙岩，用“咏歌而舞”的形式磨练精神。就这样，经过19年的努力，他终于得以大彻大悟，继而预言后天开辟时代的到来，他的开辟思想可以分为两大部分加以研究①

第一，是日月开辟思想。其他开辟思想都只阐述人类社会的全面变革，金恒针对这一事实所提出的日月开辟思想是指宇宙运行秩序自身的变化。到了后天时代，由于天地运行，特别是日月运行的变化，从前的“历”变得毫无意义，其内容体现为“闰变为正”，现行的“闰历”将来应改为“正历”，据他所言，“易”即意味着“历”。②

为了阐明这一原理，他首先将原易（包括闰历度数和正历度数）根本历数的数值定为375度③ 后天开辟意味着将其中15度（日）归空，换句话说，就是一年的变化期是360日④。在正易中，把因先后天的变化而形成的后天世界看做是宇宙的最终形式，因此，用彼此不同的伏羲易（克天）和正易（后天）这两个概念替换传统的周易，周易成为正易的预备理论。因而，从历史发展的角度讲，后出现的正易在理论上比周易更先进更完备。

第二，神明开辟思想。所说的神明是指人们内在的精神力量，宇宙的日月开辟是通过人类主体的精神革命来完成的。据金恒所言，历数原理和精神原理只在宇宙和人生这一侧面不同，其基本原理是一致的。在先天时代，只有圣人才能体会这一原理，并能领悟其后天意义。神明开辟原理将“悖在为论”作为其要点。在先天时代，阴阳运行背离天道，人伦也走上悖伦之路；而在后天时代，应是正伦的时代，“当为”的努力也愈加必要。正易中简洁明晰地将其概括为“否极泰来”。据《周易·象传》所论，“天地

① 参见柳南相著《正易思想的研究》，载《韩国宗教》一辑，第16页。

② 参见《正易》20章。

③ 是由四象分体图和一元推衍数结合而成。

④ 以表现为当期之日的周易为根据。

否卦”指“天地不变而万物不通”，最终君子之道衰退，小人之道兴盛；与之相反，“地天泰卦”是指“天地交而万物通也”，其结果是君子之道畅通，小人之道衰退[①]，也就是说后天世界正确的伦理得以发扬光大。

二、真理的时间性

在金恒的正易思想中，他作为前提加以领会的根本原理与传统儒教中天的概念不同，是以盘古[②]这一拟人的形式得以体现的。这一原理是通过时间性的生长过程来完成创造活动的宇宙中之最高原理。盘古在空间上分身为天皇、地皇和人皇[③]，在时间上分身为生、长、成三个阶段，从而完成了自我实现，这种生、长、成的概念没有明确地体现出是否包含了像“成住坏空”这样的循环性。金恒的研究课题便是要探求这种发展过程。他坚信这一事业通过对周易原理的重新评价能够完成[④]，反过来也就是说，由于对周易的深入研究，真理观的最终树立是必然之势。

传统上对周易的理解大致可分为象征方面和伦理方面。前者以邵康节[⑤]为代表，把宇宙秩序的数理表现作为周易的原理；后者以程伊川[⑥]为代表，供助卦的形式，重点揭示周易实际上的伦理规范。金恒对这两方面都加以吸收，但他尤为重视象数这一方面。根据传统的象数学见解可以了解到，周易中包含着“伏羲八卦”和“文王八卦”两大要素。前者体现先天原理，后者体现后天原理。对于这种先后天的概念，把其看作是空间性本体和运用关系的见解与把其看作是时间上前后关系的见解各不相同，朱

---

① 参见《正易·上篇 10 章》。

② 在《正易》中表现为化翁、化化翁、化无上帝，是理气的统体和神明的总称。

③ 《正易》中论述到“天皇无为，地皇载德，人皇作”。

④ 参见李正浩著《正易研究》第 14—21 页。

⑤ 《皇极经世书》就是站在正一立场。

⑥ 《易传》是具有代表性的伦理解释。

子[1] 等许多先儒都站在前者的立场。那么，正易指一种什么观点呢？正易在承认有传统的先后天区别的同时，肯定了以时间的先后关系来领会的观点。这也就是主张站在特有的形而上学立场，即从绝对真理的角度，通过时间上的发展，自觉地完成创造活动。[2] 金恒又深入一步，指出从前的先后天概念中认为宇宙的发展阶段只有生的阶段和长的阶段，为了阐明这一阶段，继而产生了象征宇宙新秩序的正易八卦图。站在正易的立场上看，文王八卦所勾画的世界不过是尚未完成的先天时代，真正的后天时代是正易时代。另外，正易还包含着欲将河图也就是伏羲八卦的构图再一次完成的意义，也就是说，是金恒使从前的先后天的概念得以改变。

《周易·说卦传》中阐明了正易八卦所产生的根据，那就是"神也者，妙万物而为言者也……故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，即成万物也。"[3] 金恒从这一观点出发，重新解释了周易，主张用扬弃的态度来对待单纯的伦理性的领会和对先后天图式的理解，劝告世界人通过生、长、成这一范畴的研究来认识正易。金恒认为最为重要的是对正易中所阐明的世界新秩序规则及人类价值观变化的理解。

由于金恒的理论，使得真理的空间化作为抽象化理论而丧失了活力。他主张从时间上不断持续的过程中，具体地领会真理。世界不是已完成的固定体，而是处在一个趋于完善的不断进化的过程，这一过程能够通过严密的数理研究而逐渐明晰，这也便是金恒的真理观。

三、正历意义上的"正易"

金恒发展了先儒们将易解释为日月的观点，将易与历（日月

---

① 朱子在《易学启蒙》中，虽也用时间上的先后关系解释先后天，但更强调将先天解释为后天的体。

② 与其说是绝对性的真理，更应看作是万物自身的发展，在正易中从重视拟人化的含义讲所使用的表现。

③ 参见李正浩著《正易研究》第 28 页。

运行秩序）等同视之。由于我们的时间构造与日月的运行紧密联系，所以对真理时间性的理解也只能与日月表面上的运行相联系。金恒继而指出时间结构是决定地球空间结构的原动力，对历的构造的阐明是澄清人类社会秩序的核心。

金恒认为生、长、成分别与伏羲八卦、文王八卦、正易八卦秩序相对应，原历、闰历和正历也与之相适应。在这里，正历意味着一年 360 日，闰历以 360 日为基准，是体现阴历与阳历不合这一现象的现行闰历。他还指出，在未来世界中，月的晦朔弦望、盈虚消长与日月的运行度数，24 节气候度量必将取得一致[①]，原历是闰历与正历的基本之历。

正历的大部分内容是对日月的论述。戊巳日月的四象分体图论、晦溯弦望，进退屈伸，律吕度数、造化功用论等都是这一类内容。[②] 并具体阐述到"日月不正易非易"[③]、"天地若非日月，空壳也"。[④]

金恒在正易中发展了"三百六十当期之日"这一周易的内容，并通过各种理论对其做了具体说明[⑤]，指出伏羲易发展为文王易，又变为一夫易，结束了天地倾危状态[⑥]，"十数正易成为万世三历书"。金恒通过对时间性具体根源的探求，最终得出了包含有实证性问题的深刻而精辟的论证。

这种日月运行的正常化与地上万物的正常化相联系，提供了建设所谓"琉璃世界"[⑦] 这一理想世界的良好条件。由于天地运行过程中其自身的缺点，在先天时代是一个万物不协调、人间亦混乱的时代，而后天世界由于是以天地运行正常化为基本前提而形

---

① 参见柳南相著《正易思想研究》。
② 参见李正浩著《正易研究》第 72 页以下。
③ 参见《正易》第 20 章。
④ 参见《正易》第 8 章。
⑤ 参见李正浩著《正易研究》第 95—96 页。
⑥ 文王八卦乾坤的方位倾斜。
⑦ 参见《正易・十一吟》。

成的，因而秩序井然。金恒试图用宇宙秩序和人类存在密切结合的理论，主张所谓的“接受天道，发展人道”这一正统性的理论。

四、正易八卦图的结构

理解伏羲八卦和文王八卦是理解正易八卦的先决条件，我们首先比较一下作为伏羲八卦和文王八卦所根据的河图和洛书的结构：

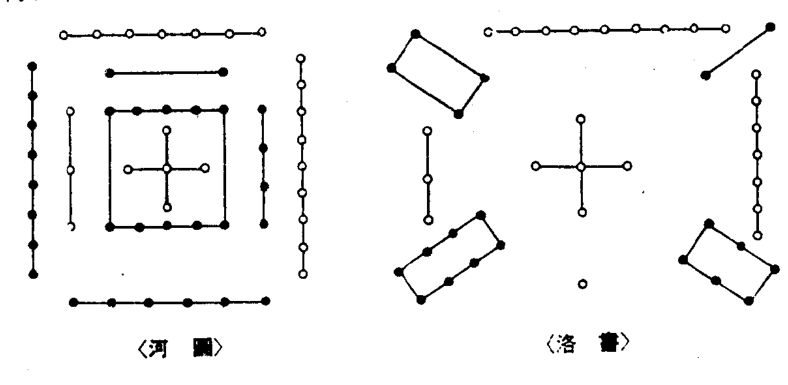


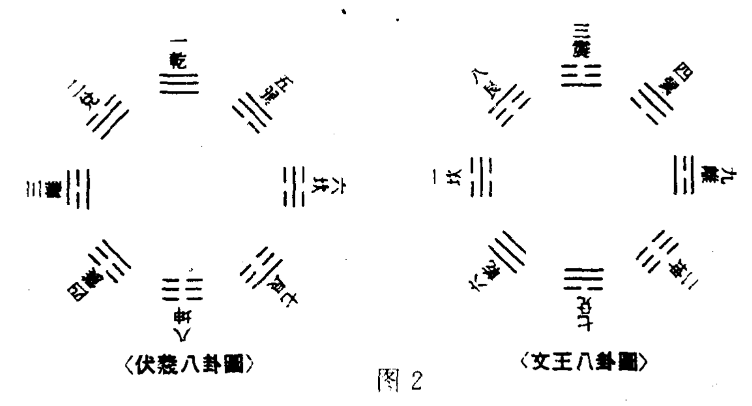
图 1

①河图中一六、二七、三八、四九、五十相对应，阴阳完全协调，而洛书中一九、二八、三七、四六相对应，阴阳不调。

②河图的土生金、金生水……等，体现在旋相生相；洛书的土克水、水克火……等，体现右旋相克相。

③河图南方有火，西方有金，方位很正；而与之相反，洛书则是互相交易转位，以上的差异在伏羲八卦和文王八卦中得以如实体现。

④伏羲八卦中乾范围的兑离震和坤范围的艮坎巽形成两仪，表示不即不离的太极，阳仪中各卦的第一划都是阳爻，阴仪中各卦的第一划都是阴爻，如果说各卦的三爻分别意味着生、长、成的话，则第一爻表示生，伏羲八卦具有生卦图的特征。

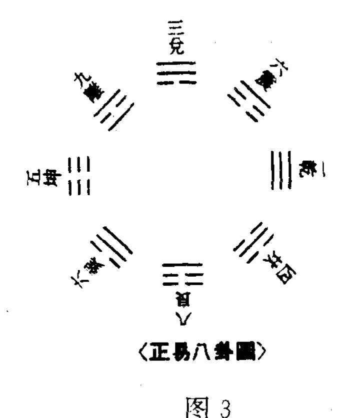


〈伏羲八卦图〉　〈文王八卦图〉

图 2

⑤文王八卦中，如一九、二八、三七、四六这样，阴阳完全不协调，卦中也不相对称，可以看作是逆向成长的长卦图。

⑥在正易八卦中，以形成文王八卦主轴的坎和离，震和巽为后天的左右，来辅佐乾坤，使得文王八卦中倾危的乾坤位置得以端正，兑与艮起到了主轴作用。这可以看作是伏羲八卦的完成。故而周易中所说的“天地定位”、“山峰通气”、“雷风相薄”、“水文不相射”也可看作是对伏羲八卦的说明，可以推测到它是对正易八卦的预示。金恒还指出，这一正易八卦图的原理，在意味着日月运行正常化的金大正易图中也得到体现①。



〈正易八卦图〉

图 3

五、由后天心法所产生的人类价值观的改变

金恒通过正易所要达成的主要目的之一，就是使人类的价值

① 参见李正浩著《正易研究》第 11—25 页。

意识有所改变。所有的变化都应"应乎天时而行",[1] 因此，人们应做好准备以迎接后天时代的到来。新的宇宙秩序并非倒转，而是恢复，也就是实现在河图中体现的愿望。那么，新的宇宙秩序具有何种特征呢?

第一，通过乾坤定位，建立正确的伦理体系。伏羲八卦的天地定位在正易八卦图中表现为坤南乾北为正位，天下的伦理纲常因此而得以修正。

第二，阴阳完全协调。文王八卦中阴阳不调，而正易中其布局很有条理，体现了阴阳的塄。

第三，向坤南乾北的方向调整泰运。乾南坤北的伏羲八卦作为天地否的象征体现了天尊地卑的秩序，而坤南乾北的正易卦图则作为地天泰的象征，体现天地交泰的永久和平。

第四，通过艮兑合德，泰运的成果在成卦中得以体现，也就是天地和圣人协力，形成使得万物与人类得以感化的和平世界[2]。

这一结果是由于日月运度的变化而形成的。与之相适应，人类也应树立后天心法的新价值体系。为了阐明这一新的价值体系，金恒一再强调作为价值承担者的人类的地位。据他所言，价值的根源是天或盘古。如果说先天时代是上天直接向人类重降光明，重予生命，重赋价值的话，那么后天时代则是人类自觉地成为价值的根源，体现上天意志的时代。周易中将其分为"先天而天不违"、"后天而奉天时"[3] 来加以体现。一般说来将体现上天意志的人称为圣人，虽说在先天时代他们是唯一的超越常人想象的存在，但后天时代却是只有圣人才具有的能力得以普及的时代[4]。

据金恒所言，作为人类精神中心的"虚心丹"和作为宇宙中

---

① 参见《周易·革卦》。

② 参见李正浩著《正易研究》第41—51页。

③ 参见《周易·乾卦文言》。

④ 参见李正浩著《正易研究》第178页。

心的“无中碧”[1]是一致的。他一再强调后天世界是与天相通的人类本质的体现，人格的实现是后天的时代精神，这是一种超越民族的具有世界范围普遍性的理论，金恒创立了正易，完成了作为韩国先觉者的使命。

在这样的前提下，正易揭示了以下的所谓后天心法的内容。

第一，提倡正阴正阳，要求摈弃抑阴尊阳的见解，将阴阳同等对待。

第二，将物质要素与精神要素同等看待，共同发展。（艮兑合德）

第三，把通过损卦和益卦得以体现的“德”用礼、乐的形成得以体现并将其发展，使其普遍性与个性为人们所理解和接受。

第四，将咸、恒所象征的“德”通过天地和圣人的教化而广泛发展，以形成永久的安定。[2]

除此之外，正易中还运用多种形式来象征后天心法，其要点是实现协调、智慧的人格完善。因此，为了建设被称作“琉璃世界”的理想世界，应将天地的必然法则与人类当为的努力相综合，这也正是正易的主旨。

---

① 参见《正易·布图传》。

② 参见李正浩著《正易研究》第131—141页。

第五章　神明思想

一、后天开辟说

开辟思想对于甑山姜一淳而言，也便意味着天地公事或开辟公事。

他的生活方式和教育手段便是所谓的天地公事。由于其奇行和异迹非常之多，人们都将他视为欺世盗名精灵，将其视为不正常的狂人。[①] 然而，对他并不能这样简单地妄加评论，他的身上具有卓越的宗教天才性，具有能够左右时代发展的强大的精神力量。他在开辟公事中所体现出的，对于后天仙境世界的想象力更是十分奇异而独特的。

姜一淳在批判了当时极为混乱的末代天地[②] 后，宣称要改变末代的天地，开辟新的世界，拯求陷于卑性中的人类与神明，使世上获得安定。他称自己是肩负这样的天地开辟的使命才来到世上的。[③]

他强调这一开辟公事既不是继承以往传统，也不是屈从于世事潮流，而是自己首创之事。他是正确地认识当时民心的不安和浮动的民众力量的化身。因此，对于心中惶惑不安的民众来说，姜一淳不仅是他们的精神支柱，更是他们信仰归依的对象，是肩负救援广大民众这一神圣使命的先觉者。

---

① 由于当时的儒生们陷于日帝扼杀民族正气的政策中，使得他不可避免地受到这种攻击。

② 参见《大巡典经·开辟与仙境》（东道教意思山教会总部出版）。

③ 参见《大巡典经》第 297 页。

姜一淳就这样心气一转，成为召集广大心志难酬的民众、赋予他们信念与希望的化身。作为一个宗教天才，在求道过程中，他付出了别人无法比拟的努力；其次，他为寻求从惶惑不安与窘迫贫困中解救百姓的出路而倾注了毕生心血。

姜一淳如同一眼清泉，为当时挣扎在绝望状态的民众带去了一丝希望，为陷于挫折与不安中的韩民族带去了一线生机。

他是这样阐明开辟公事的特点，构想开辟公事后的仙境（理想世界）的。

"由崔水云任日本冥府，金明淑任朝鲜冥府，金一夫任清国冥府，三人各司其职，一声令下世界大势得以扭转。"① 他认为到了后天世界，天下成为一家，后天时代成为万事成功的相生解冤时代，没有阶级差别的平等时代，并预言与天相相比，人权更受到重视的时代即将到来②

他构思了无阶级的平等社会，批判了不当的社会状态。但他对直接入侵的日帝却并不局限于批判，而是号召紧密地团结他们，以共同步入成功。这一主张体现了他的宽广胸襟。他的这一思想在"天下一家时代"、"天地成功时代"、"相生解冤时代"等语句中得以充分体现。

另外，针对科技发展的事实，他也提出了自己的设想，给当时的广大民众以希望。他预言，将来不生火便可以做饭，手上不沾尘土也可以做农活；现在的电灯只不过是一种标本，将来每个道人的家中立一灯塔，便会如同日光一样，照亮整个村庄，也将会出现没有烟囱也能风驰电掣般飞驰的火车。③

姜一淳运用恰当的比喻和非凡的构想，展望全民族乃至全人类的未来，感化广大民众，为使生活于当时残酷现实中的民众不

---

① 参见《大巡典经·开辟与仙境》。

② 参见《大巡典经·法言》。

③ 参见《大巡典经·开辟与仙境》。

致绝望与自暴自弃。为他们确立信念体系，他还试图用民众之魂阻止祖国陷于没落与衰败，受他感化而从德的人数越来越多，最终，尚在人世的他已成为广大民众的生神，成为他们信仰与崇拜的对象。他并不是人们常说的"神灵附体者"，而是得到广大民众的响应，能够触摸到趋于衰落的民众底层跳动之脉搏的神圣而伟大的存在。

朝鲜与日本缔结保护条约四年后，也就是1909年，他终于得道。由于日帝的干涉，当时民众的生活极端窘迫，现实的苦痛令人难以承受，这时，姜一淳所揭示的"后天仙境世界"也便自然成为广大民众无尚憧憬之对象。

在后天仙境世界中，将会消除先天所有的不协调，以及使得天地趋于崩溃的肃杀与灾殃，以一种安定与繁荣的局面取代现在的不安和窘迫，未来的后天世界将成为一个极乐的世界，净土的世界，一个能体现天国无尚荣光的人间世界。这一预言在当时广大民众的潜在意识之中成为长鸣的救援之笛，成为生命脉博的跳动之声。

二、姜一淳的神明观

甑山思想认为人皆有魂和魄。魂升入天空，接受四代祭祀之后成为灵或仙，魄归于地下，成为鬼。[①]

由此我们可以看出，在我们民族信仰中所一直崇尚的，成为人们敬畏对象的神、仙、鬼，不过是人死后，其魂的持续存在。"神性皆为人性之变体，神格皆为人格之转换。故所谓神，实乃人类灵体之别名。"[②]

据姜一淳所言，魂、魄、神、灵、仙、鬼等都是曾在人世间存在的人死后的别名。他还将其具体分类，有子孙的神为黄泉

---

① 参见《大巡典经》3—93。

② 参见李正立著《金山茶话》第58页。

神，[①] 无子孙的神为中天神（西神），[②] 各民族的祖先为“先灵神”，[③] 通晓道义而死的人称之为“普通神”，[④] 革命失败后遭受诛灭九族惨祸的人死后被称为“逆神”，[⑤] 乞丐死后则被称为“鬼神”。[⑥]

就这样，神明世界得以形成，这一神明世界设有冥府，冥府中有十王、山王、龙王、土王、神将、使者等。

冥府十王由生前声名显赫的人物担当。例如让金明淑作朝鲜冥府，崔水云作日本冥府，金一夫作中国冥府；[⑦] 28 宿的将军分别让郑禹、王梁等实存人物的神灵担任；担任 24 节气将军的也都是著名历史人物的神明。

那么，这一神明世界与人类世界究竟有什么关系呢？姜一淳曾论述到，人们若发生战争，天上的先灵也将争斗，天上之争结束，人类的斗争也会归正。[⑧]

也就是说，人间所展开的各种纷争直接反映到神明世界，神明间也会争斗，反过来，各种纷争的余波也会影响人类社会。

人间斗争会蔓延到天上，天上纷争也会殃及人间，这种关系类似一种螺旋机制关系。[⑨] 所说的螺旋机制关系是指在下面施力，其影响可到达顶部，从上面施力，其冲击也可贯于下端的这种交错的相关关系。故而，人间之事也便是神明世界之事，神明世界之事也即为人间之事。

就这样，姜一淳将目光投向无法感知的内心世界，并力论到那一世界所发生之事与人间现世有着密切联系，以神明世界为表

---

① 参见《大巡典经》3—92。
② 参见同上书 3—92，5—13。
③ 参见同上书 3—87，3—158，6—101。
④ 参见同上书 3—157，5—13。
⑤ 参见同上书 5—23。
⑥ 参见同上书 3—143。
⑦ 参见《大巡典经》1—4。
⑧ 参见同上书 6—101。
⑨ 参见李正立著《大巡哲学》第 91 页。

现形式的内心世界是一个超越时空界限的世界，是从古代至今的许多神明们共存的世界。

然而，姜一淳阐述当时的神明世界也极为混乱。为什么神明世界会混乱呢？其原因是，在人间含冤而死的神明们尚未能报仇雪恨。若能消解神明世界的血海深仇，神明世界便会祥和安定，同时人间世界也会安乐和平。基于这一观点，他的天地公事及解冤观念得以提出。

三、天地公事观念

甑山天地公事的构成极为复杂、广泛，其规模超出了凡人的想象，甚至于但丁的神曲与之相比都会黯然失色。他以上帝的资格，运用无尚的权力，断然实行修正与破坏以往一切观念、理法、秩序、规范的变革。为了拯救因天地运度而陷于卑性中的人类，他毅然决然地主张实行天地公事。

他历时 9 年所探讨的天地公事，是蒙着神秘面纱的奇行异迹的延续，其内容运用科学的合理性无法理解。

因此，有人认为他的思想不过是低劣的迷信，应将其彻底清除。然而，他的思想极为深奥，他的思想体系的规模也极为庞大，他的态度极为至诚。无论如何，他的天地公事的内容都是他的思想及理论的体现，具有一定的研究价值。

天地公事可分为神政整理公事、世运公事、教运公事三大类。在此只准备对神明公事加以阐述。神明公事又可分为解冤公事、地方神统一公事、文明神统一公事。

姜一淳在解释地方神时论述到，中国的民族祖先伏羲、神农、尧、舜等神明聚集在一起，形成集团守护中国的国土；朝鲜则由朝鲜民族的祖先檀君、桓因、朴赫居世等神明守护朝鲜的国土，主宰朝鲜神国的命运。

如上所述，每个地区都有以其始祖的神明为中心的地方神，使得各地区、各民族得以发展。在过去，这些地方神只固守自己的领域，不与其他神明往来，人间各种强人之间的交往也很少，而

现在，由于在神明世界消除了彼此间的障碍，各地的神明可以互相来往，因而也引起了极大混乱。由此，人间的屏障也不复存在，各地的种族相互交流，人间也陷入了极大的混乱之中。

姜一淳所说的文明神是指以各宗教的领导者为首的儒学者神明们，他们聚集在一起主宰儒教的发展与文明。佛教、儒教、基督教等各宗教及文化圈都有文明神，由于他们为了谋求自己文明圈的启蒙与发展而介入其他文化圈，也引起了神明世界的混乱。

姜一淳还论述道，除地方神和文明神之外，还存在着完全不成体系的逆神和冤神。所谓逆神是指逆敌或因革命失败而死的革命家的神明，他们以相克之势相聚集，平时飘零自在，但若与人间事物相接触，便会产生灾祸。冤神是指像死六臣一样为正义而斗争，失败后受极刑而死的神明，他们与人间事物相触，也会加害于人间。

综上所述，由于地方神和文明神与其他领域的来往引起了混乱，冤神和逆神尚未形成体系，他们凡与人间事物接近必会遭致灾祸，所以现世也便难免处于一种极度混杂无序的状态之中了。

为了消除这种混乱，他主张召集各地方神、各文明神、万古逆神、万古冤神等各神，形成大统一神团，在这一大统一神团中，世界的所有观念、理法、规范、秩序都作为公事共同决定，未来的新世界将根据这一决定而运行。

四、解冤相生的伦理

姜一淳的解冤相生思想是将上面所说的天地公事原理赋予人间的含义，揭示了生活在未来后天仙境的人们必须遵守的规范与实践伦理发展方向的思想。

他阐述道，由于神界的混乱可以导致人间的混乱，因而如不实行解冤相生之道将无法获得人类真正和平。他在《大巡经典》中阐述道“生前世间万物皆负相克之理，所有人事咸不合道义，冤仇相结、恨冲三界，杀气相激，故引发世上所有灾祸之事。故而，应改变天地，整顿神道，解万古之冤，扬相生之道，开辟仙境，建

立造化政府，以默然之领导，无言之教诲来教导百姓，改变人世。”[①]

若将姜一淳所提倡的解冤思想加以整理，可概括为①人类历史为冤的发展史；②若冤仇充满于天地之间，将来必会使世界崩溃，人类灭亡，③因此，应用天地公事消解怨恨，转变历史发展方向，为历史发展创造条件。[②]

要建立没有怨恨、没有灾祸的祥和安定的社会，首先应消除神明世界的不安和怨恨，使得神明能够辅助人类。因此，他把解冤公事作为天地公事的出发点，致力于形成大统一神团的事业中。

所谓解冤，是指消除冤和恨。姜一淳认为耳负血海深仇而死的神明们，其冤恨若不能得到消解，人类社会也无法实现和平。加之在以往暗无天日的先天世界中含冤而死的神明非常之多，他们的怨恨、集团性的怨恨、民族性的怨恨相互聚集，若达到了极限，必会爆发，因而必须消解这些怨恨。这一消仇解冤思想就是他的解冤理论。

在我们的民俗信仰中也有类似“跳大神”这样的解冤形式。他的解冤思想与“跳大神”这种方式从某种意义上讲是相通的。然而跳大神是冤神凭借坐观的力量从对方处获得一定的代价或安慰而自动消除怨恨。而姜一淳则是运用其弘大的威力，去收服包容一切飘零漂游于千古之间的冤神，结成相互间的恩谊联结关系，用报恩信念销融所有怨恨。[③]

姜一淳的解冤观念在于不让一位神明、一个人怀有怨恨，他说过“即便一人含冤，也会使天地凝滞。”[④]“即使无足轻重的鬼神心积怨恨也不是天地公事。”[⑤] 他的解冤思想就是使任何一个人、

---

① 参见《大巡典经》。

② 参见李正立著《解冤思想·甑山思想研究》。

③ 参见李正立著《甑山思想研究·解冤思想》。

④ 参见《大巡典经》。

⑤ 参见《大巡典经》。

一件物品、一位神明都不郁结冤恨，或化解其所凝怨仇。

怨恨郁结之处必会招致报复，在只念及报复的社会里也只会相克争斗，而不会获得和平。在抚慰神明的苦恼与不安的过程中，人们相互间便会很自然地产生情谊，恩义和谦让也会随之而来，在这样的社会中便会消灭相克与争斗，互相以恩相报，相互辅助的和平世界也便会形成。

在当时，处于愚昧状态的广大民众失去精神上的支柱，在混乱的社会状况下，毫无希望、全无勇气地勉强度日。姜一淳的追求目标就是要赋予这些愚昧民众以希望和勇气。

他通过被称为天地公事的大规模的宇宙构想，力证在现象罗列的内心世界中，存在着支配与调解这一现象的弘大的神明世界。他的这一思想也可以看作是对构成韩国固有民俗信仰基础的多种信仰形态的体系化发展，他的观点也成为无法感知的神明世界得以外在表现的依据。这并非单纯的虚构，似乎可以看作是现代心理学中所说的，对深层心理潜意识世界的一种象征性表现。

在现实社会中，壮志未酬身先卒的神明因得不到救助而成为冤魂，人们只有将他们的冤仇全部消解后，才能够形成和平的世界。姜一淳的这种思想与其说是单纯的预言，倒不如说是一种拟人化的精神境界，是高层次地体现生命真理的哲学更为恰当。

他曾说到自己以万能上帝的身分降生于这一国度，为了人间而指挥管理神明世界，自己的国土将会成为后天仙境的中心。他的这一教导给陷于失意中的民众以莫大的勇气与希望。

他的这一解冤相生伦理为建设和平世界提供了又一新的理论，也成为必将植根于人类内心深处的生命哲学。

姜一淳本身也成为在惨淡的岁月中赋予广大民众以生存价值的哲学家、宗教家。

第六章　三一哲学

一、重光思想

弘岩罗喆（1863—1916）是一位致力于寻求民族魂魄、确立救国思想支柱的民族先觉者。韩民族受到日帝控制后，他以崇奉檀君的各种团体为主力，积极开展了檀君教重光运动。

罗喆将教名由檀君教改为大倧教，确立了教体，试图用檀义来使抛弃了国祖王俭领导的韩民族重放异彩。在国魂动摇不定的当时，他深入到因日常的入侵与干涉而无所措手足的民众中间，与他们共同展开救国运动。乙巳年 12 月末，他从日本归国途中，在西大门车站从送白峰和尚的伯佺老人处接受了一幅檀君的肖像画以及《三一神诰》、《神事记》两本经传。从那以后，他开始着手研究这两部经书的思想根源。1906 年，罗喆成为大倧教第一代都司教（教授）。

他于 1911 年发表《神理大典》，1914 年，以《三一神诰》的教理为中心进行深入研究并广泛布教，与此同时，他还继续投身于救国运动之中。

大倧教会迁到清湖后，信徒人数剧增到 30 多万人。总督府为寻找对他施行制裁的方法而绞尽脑汁，最终颁布了宗教统制令。根据这一统制令，大倧教被视为非法组织。罗喆在黄海道九月山之圣祠举行了仪式后，自杀殉教。他无论何时都主张祭祀上帝，阐明神理之大义，从他的思想中可以看出当时力主重光的民族思想家们的共同意识。[①]

---

① 茂园在解释罗喆所著述的《禮理大典》时，在序中所写内容。

他在憧憬新世界的到来时说道："从上帝降临人世，予苍生以教化，至今已近三千五百年，这期间时而盛，时而衰，或光明磊落，或阴翳晦暗，并不能始终如一。若能时刻念及'上帝'至理，又怎会如此？此皆人们渐渐腐化、忘记与抛弃根本之法而致。幸而仁慈的上帝不忍亲眼目睹他们的灭亡，而欲给他们以教诲。愚昧之人觉悟之日，上帝的大义也必将在世界重放光芒。"

罗喆所提出的"三和一"的理论将韩国人的人格性、宇宙的创造及其发展原则加以体系化发展，其理论丝毫不比西欧基督教传统中的三位一体论逊色。他认为上帝的所有教导都通过韩民族得以反复体现，这一教诲就是三一哲学，依其行事，全人类都会获得新生。

大倧教的开辟思想可用"重光"这一词加以概括，在以《三一神诰》为主的教义中再没有用过与其完全相同的词。以罗喆的大倧教重光运动为出发点，宇宙观、人生观、真理观都相应地发生变化。这一变化使在韩国兴起的三一哲学（《三一神诰》）为人们所理解与普及，新世界才会得到发展。这一人类重光的消息通过历经悠久传统仍信守人间魂的韩民族的民族魂魄在全世界人类中广为传播。

罗喆论述到自己就是为获得《三一神诰》，并用它传播上帝的本意，使其大义在世上重放光彩而来到这个世界的[①]

另外，白圃宗师在通读了《三一神诰》和他的老师所写的《神礼大典》后所写的《会三经》的《三我章》中，通论了现我的悲剧，指出"上帝高高在上，命令大贤哲重新阐明三一义理，使这一大义在世上重放光芒，使人间再现异彩。"[②] 表达了三一思想得以重光时的喜悦。这一思想给当时落寞的民众指明了希望之路，赋予了新生的愉悦。

---

① 参见《解释倧经》（4 部合编）第 52 页。

② 参见同上书第 193 页。

在由罗喆首创，历经罗喆、白圃、檀崖这三代的发展而形成的重光思想体系中的开辟历史意识，就是由神义而产生的人的改造，返归一神思想。《会三经》的《三我章》中有这样的论述："先天与后天并不分离，只有成为光明正大之自我，成为具有旷达且能容万物之心的自我，先天与后天才将不改凝滞，才可以畅通。"因此，要想开辟先后天通达之路，就应疏通因三妄而阻滞的"我执"。①

二、三一哲学的意义

罗喆接受启示经典《三一神诰》，并深入领会其主旨，并以这本经传为依据将三一哲学发展为韩民族的正统哲学。

罗喆为了拯救国运渐衰的祖国殚精竭虑、呕心沥血。当时，他意识到韩民族具有伟大的哲学。由于他坚信这种哲学的巨大作用，因而他并不批判软弱无力的当政者，在日帝的侵略日渐明目张胆之时，也并不主张进行盲目的反抗。

他认为最重要的是从民族史的滚滚长流中找寻民族之魂，以延续民族精神的脉络。当他正为维系即将断裂的民族思想脉络而苦心求索之时，发现了《三一神诰》。他对《三一神诰》深入研究后，认为这本经传有揭示我们民族起源的开国神话的内容，是对开国神话的最佳整理，是一种伟大的哲学。

罗喆认识到，我们的祖先从远古开始一直继承下来的思想就在于此，因而，他毅然肩负起让民族史的脉络重放异彩的神圣使命。

我们的祖先把国祖檀君的建国思想通过"三一理论"而充分演绎，他把记载这一事实的这本经书作为哲学书而接受，并视其为"一神思想"。在日帝侵略者施展一切伎俩扼杀民族魂，并把韩民族视为全无思想的劣等民族的情况下，罗喆秘密倡导其三一哲学，以实现民族精神"大同和合"来反对日帝侵略者。

---

① 参见《解释倧经》第184页。

《三一神诰》中所蕴含的“一神思想”，把“三和一”的关系作为基本原理，在阐明宇宙、人生根源性的同时，也论证了宇宙和人生协调发展的原理。

三一关系理论并非只在韩国被发现。如果说有一种能够历经漫长的历史进程，仍能凝集最广泛的民众思想变成信念的话，那么我们只要了解一下三一关系理论确立的经过，便可寻找到答案。

如今，基督教所阐述的神学体系基本原理是一种三位一体的神学观念，是在由古代希伯来人提出的神概念发展成为中世纪西方思想这一过程中建立的。现代佛教是以古代印度的“奥义书”思想为基础而逐渐发展起来的。到了龙树时代，他把以人类为中心的中道主义思想佛陀教诲从被称为“空”、“一”的概念发展到二身佛说，最终形成了“三身佛说”，至此，佛教思想才真正得以普遍化。

在中国，老子的道德经中有“道生一，一生二，二生三，三生万物”的语句，阐明了将“三一理论”归结为“无为而化”的自然哲理。周易思想中也是用“一”（☰）和“三”（☷）来表示太极从“一”概念出发，生成阴阳两极，继而发展成为八卦六十四爻这一过程。

用三一理论来体现的、具有五千年历史的韩民族开国神话，从比较思想的角度考察也毫不逊色。

罗喆认为《三一神诰》是用三一理论解释韩民族正统思想的基础，《三一神诰》开辟了人间与宇宙相通之路。因此，在罗喆哲学思想形成的过程中，《三一神诰》发挥了重要作用，成为其哲学普遍论得以发展的动力与依据。

后来，他又一次研究了《神理大典》，从而进一步巩固了三一哲学的思想基础，他的三一哲学以《三一神诰》和《神理大典》为中心，从广义上讲有两个要点。

这便是从体性上讲的“一”和从作用角度讲的“三”，即所谓的三一理论。

这一理论一方面是对揭示宇宙的形成过程和存在的相互关系的《三神一体论》的发展，另一方面是对解决人格的上下等级及品性恢复问题的《三真归一观》的展开。

三、三神一体论

《三一神诰》中论述到，宇宙的生成经过和万物的存在关系为三，檀君为其中之一上（三一神），神训中也指出，神据至高无上之位，具有大德、大慧、大力，以生成上天，主宰宇宙，营造万物。若将三者合一，便是位居无上之尊的一神，若将之分解，便可分为生成天宇的大德，主宰世界的大慧以及营造万物的大力。①

这一说明，即是指从体性角度看是一个神（檀君），从作用角度来看体现为德、慧、力三种能力，因此，三和一的关系是三不能离开一，一不能没有三，即所谓的相即不离，相即相入的关系。也就是说，主要是看从体性角度还是从作用角度来说明神的属性，二者差异只在于一个是对神属性背面的说明，一个是正面的说明，仅此而已。

从这一角度看，宇宙的生成具有大德、大慧、大力之属性，体性方面则以一神为主。

另外，万物的存在关系是通过作为一檀作用面的德慧力的普遍存在得以维持和运行的。

罗喆在他的《神理大典》中阐述《三一神诰》的理论时论述道：

"神者，桓因、桓雄、桓俭也，因为造化之位，雄为教化之位，俭为治化之位，在天无上，在物无始，在民无先，分则三也，合则一也，三一而神位定。"②

桓因、桓难、桓俭"在天无上，在物无始、在民无先"，从这

① 参见《三一神诰·神训》，《释解倧经》4部合编。

② 参见《神理大典·神位》第54页。

一观点出发，可知他乃天地之本，万物之源。这样看来，三神又成为没有区别的一。然而，依据他们发挥作用的不同可将其分为三神。

“因为造化之位，雄为教化之位，俭为治化之位”。这三个特点在《会三经》中阐述为“无形而造，无言而教，无为而治。”①

这虽是对其主宰权力的肯定，但可以看出罗喆与人格意志的特点相比，更重视东方的无为自然性。

直至今日，桓因和桓雄仍作为檀君神话中的神话性人物而为人们所流传。我们应将其真正的含义理解为真理或一神三属性的拟人化表现。也就是说，《三一神诰》中将一神的作用面分为大德、大慧、大力的论述与《神理大典》中将桓因、桓雄、桓俭分别定为造化之位、教化之位、治化之位的论述，其内容是相通的。罗喆明确地阐述了体和用的关系，他说：“吾已再三阐述分别三也，分则一也之理。有一无三，是无其用，有三无一，是无其体。故一为三体，三为一用。”②

这种将一与三的关系看成是体性与作用关系的真理观，与佛教的三身佛（法身佛、报身佛、化身佛）思想及基督教的三位一体（圣父、圣子、圣灵）思想是一脉相承的。

在韩民族史上，远古的文化圈中，如此高水平的思想的建立与发展极为引人注目，我们应对罗喆的这种用符合民族实情的“上帝精神”，谋求民族大同和合的哲学活动予以高度评价。

四、三真归一观

三一哲学的另一个重要特点是它并不仅仅局限于用三一理论解释宇宙的生成和万物的存在，而且还把三一理论作为重要的原理，用它来解释人类的存在问题。

在《三一神诰·真理训》中，针对形成人格上下等级的原因，

① 参见《会三经·三神》第114页。

② 参见《神理大典·神教》第65页。

以及使得个人能恢复与上帝合一的真正秉性的方法问题作了如下阐述：

> "人物同受之真，曰性、命、精，人全之，物偏之，真性无善恶，上哲通，真命无清浊，中哲直，真精无厚薄，下哲保，返真一神。"

"真性、真命、真精"一体，形成真这一侧面。返真时，方可成为一神，秉承原理的挚真本色即意味着返真一神。因此从性、命、精的角度可以区分人性，可以划分出上哲、中哲、下哲之别来。

上哲乃通真性、无善恶之上等人，中哲乃知真命、无清浊之中等人，下哲乃得真精、无厚薄之下等人。

这也可理解为从体性和作用的角度对人性的划分，如果体性是真，其作用则体现为性、命、精。《会三经》中，这种性命精通过万物相承过程中的理、气、机得以体现。[①]

然而，这种三真并不局限于其自身的存在，依此三真生成心气身三妄，据此产生差异现象。[②]这种三真和三妄相互间的动静关系彼此不可分离。[③] 此即《三一神诰》中所谓的"惟众迷地，三妄着根，曰心气身。心依性，有善恶，善福祸恶；气依命，有清浊、清寿浊妖；身依精，有薄厚贵贱"以及《会三经》中所阐述的"妄不独存，依真而见，是故乃知非真无妄，非妄无真，两相缘对，不可渐离，可离，无人道也，""真专平静，妄心于动，动静不失其常，天地道也。"

真与妄相互作用，产生感息触三途，这可以看作是人类具体的生存形态。然而，由于人类在这一过程中极易堕入迷途，所以

---

① 参见《会三经·三神·上书》第123页。
② 参见《三一神诰·真理训》第29页。
③ 参见《会三经·三妄》第159页。

有必要进行从三途的规定中重返三真的修炼。这种三途的规定分别被称作止感、调息和止触，三真恢复便可到达所谓的性通功完之境界。①

《会三经》中，用止感明心，用调息养气，用禁触修身，并分别把止感、调息和禁触作为佛、仙、儒修行法的要谛，来取得佛仙儒三教的合并。②

通过这种修炼可达三真。继而到达虚、明、健之境地，这也便意味着与天帝大德、大慧、大力三个属性的合而为一，由此具备智德勇，可以修得如实反映上帝意志的动力，即所谓："虚者，与神合其德；明者，与神合其慧；健者，与神合其力。德能生仁，慧能生智，力能生勇。"③

《会三经》中，将这种通过三种人格修炼过程而形成的自我称之为性我、灵、道，独、为我、毋我，分别指成为佛、仙、儒工夫的本来之自我，这一自我最终与天帝大德、大慧、大力三属性取得相通。④

罗喆在《神理大典》中阐述到"天之三神，人之三字，其义一也。"⑤

这种三一理论并不局限于对天文的解释，还意味着适用于人事的所有领域。罗喆这种三一理论最根本的真理观即是三一，即"大倧之理，三一而已。"⑥

也就是说，人性的构造也是秉承无常的气运而形成的三分构造，因此，三一哲学中所提出的人格完成的标志就是归返生来秉受的性命精三真境地，形成一神。

---

① 参见《三一神诰·真理训》第33页。
② 参见《会三经·三我》第194页。
③ 参见《会三经·三神》第132页。
④ 参见《会三经·三我》第188页。
⑤ 参见《神理大典·神人·上书》第64页。
⑥ 参见《神理大典·神教》第65页。

《神理大典》关于这一内容作了如下阐述：

“一意化引，所以即三也，三真会归，所以即一也，而三而一，以合于神。”[1]

这仍是从人性作用方面考察时的三和体性角度考察时的一，重返三一，进而到达一神境地成为神人，这正是三一哲学所阐述的理想的人类面貌。

① 《神理大典・神教》第67页。

第七章　一圆哲学

一、精神开创

崔济愚于1860年最先创立了开辟思想，半个世纪后，也就是1916年，又有一位哲学家经过长久的钻研，终获大悟，倡导又一种开辟思想，他就是主倡了圆佛教的少太山朴重彬（1891—1943）。

他明确指出，崔济愚与姜一淳所从事之事业是韩国历史上并不多见之事，[1]肯定了他们所起到的先知者作用。但他对他们所提倡的开辟理论表示认同，同时指出历史转换的时刻已迫在眉睫。

朴重彬于1916年得以彻悟，1919年，也就是三一运动时期，团结同志中人在赤手空拳的情况下，在广大民众的基层为设立教坛而做准备，开始从事这一近乎奇迹的事业。他为了测知聚集而来的弟子们能否成为物质及精神的公道者，广泛开展开垦活动。三一运动开始之时，这项活动已近尾声。

朴重彬为了迎接即将到来的开辟时代，再三催促同僚们抓紧完成准备工作。他的一个弟子曾说过，“如果将先知者们后天开辟的顺序比喻为天亮的过程的话，水云先生的行迹是为沉睡的大地最早带来黎明的消息，甑山先生的行迹是传送下一个讯息，到了大倧师，已是东方破晓，劳作开始之时。”[2] 他的另一个弟子也论述道：“如果将这一事业比喻为一年农事的话，水云先生是提醒已

---

① 参见《圆佛教全书·大倧经·辨疑品》第288页（圆佛教正和社出版，1977年）。

② 参见《圆佛教金书·大倧经·辨疑品引》第288页。

经解冻，快做农事准备之人，甑山先生是告知农历节气之人，而大倧师则是直接指导耕作方法之人。"[①]

朴重彬在继承和发展崔济愚、姜一淳开辟意识的同时，还认识到自己的使命不同于先人，由此我们可以推测出其历史意识的内容。

那么，朴重彬的开辟思想究竟是什么呢？他认识到时代的潮流已奔涌到了物质极大丰富的物质开辟的时代，因此，他在圆佛教开教标语——"开辟物质，开辟精神"中，揭示了其开辟思想的以下几个方面。

第一，把克服人类普遍的危机意识作为迎接后天开辟的态度。他对由于物质力量日渐炽盛，人们的精神逐渐成为物质的奴隶这一事实慨叹不已。[②]

在崔济愚、姜一淳的开辟观中，也欲唤醒人们的危机意识，但他们是用"怪疾病劫说"来告诫人们，刺激他们的危机感的。朴重彬则清醒地预见，宣告了科学文明的危机，在这一点上，与他们不同。也就是说，是人们的精神使得物质文明的发达成为可能，但如果精神力量渐渐不能驾驭物质科学，那么也自然会产生一种危机。继而，朴重彬认识到主体性的恢复势在必行。

第二，把良心与仁义得以改善的世界看作是已开辟的人间世界。在初创教坛时期，他与9名弟子进行天地感应祈祷时，其祈祷文中有这样一段话，阐明了他们的宗旨：

"人乃万物之主，万物为人所用，人道乃仁义之主体，权谋术数乃其末途。人之精神可以支配万物，可以在世间辟仁义之大道。然而近来主体之位渐迷，权谋术数横行于世，仁义大道污浊不堪。此时，吾辈应首先齐心协力，奋力挽救日渐衰退之世道人心，尔

---

① 参见《圆佛教全书·大倧经·辩疑品引》第288页。
② 参见《圆佛教全书·正典总书篇·开教的动机》。

等应铭记此志，成为得以开辟的后天世界中永久不易之主义。”[1]

第三，把精神与物质完美协调的文明世界作为开辟之境界。物质开辟指物质文明，精神开辟指精神文明，同时也意味着科学与道德的完善。他还阐述道：“尽管如今物质文明主宰世界，在即将到来的时代，道德将得到极大发展，物质文明将成为道德文明之基础与条件……”[2] 朴重彬还深刻地认识到了当前西方科学与东方道德无法相互融合的事实。

然而，他并未因此而失望，他确信将来必然会形成高层次的世界，今后的人类将生存在东西文明得到协调发展的世界中。他满怀信心地阐述道：“在内促进精神文明之进步，发展道学，在外促进物质文明之进步，发展科学．以图灵肉双全，内外兼进，以形成完美无瑕、和平安乐之世界。”[3] 表达了他把精神物质高度协调的世界作为真正文明世界的思想意识。

二、一圆相的觉证与四恩

朴重彬创立了真理的宗教，[4] 因此，他所阐明的宗教可以认为是哲学性的宗教。[5] 他在 7 岁时偶然对宇宙自然现象产生怀疑，由于当时无法解释，便对此进行了 20 年的苦心钻研，终于在他 26 岁时，也就是丙辰年 3 月 26 日清晨得以大觉。如果我们观察一下他到大觉之时为止的求道过程，便可以发现从他萌发求道动机开始，哲学贯穿了他求道的全部经历。

他对自己求道过程的一个阶段作了如下论述：

“我幼时有一位曾一起读书的同窗，其志不在读书，而尤喜唱戏，翻开书时唱，去路时亦唱，直至白发斑斑仍不舍不弃，终成一位隐居的名歌手。我也是从小便偶然对真理产生兴趣，读书时

① 参见《大倧经·序品》。
② 参见《大倧经·展望品》。
③ 参见《大倧经·教义品引》。
④ 参见《圆佛教全书·正典总书篇·开教的动机》。
⑤ 参见柳炳德著《圆佛教与韩国社会》第 80 页。

兴味索然，日夜沉浸于对这一玄妙理念的冥想之中，甚至达到饮食俱废之境地，但丝毫也不懈怠，终于今日感悟真理。”[1]

由此我们可以看出他并非出生于宗教家门，也未受过任何宗教影响，而是因幼时产生哲学性的疑问而开始从事研究的。然而，他从对道的追求之中醒悟之时，却体会到了一定的宗教感应，也许这就是对他最终选择宗教的一种诠释吧。

朴重彬生长于一个叫青龙里（全南道灵光郡白岫面）的穷乡僻壤，他并非见多识广，学习文章的时间还不到2年（10岁—11岁时），这期间未听过或学过任何宗教的教义。他在这样的情况下，自己自觉地产生求道愿望，自觉地努力钻研，最终自己大彻大悟，以一圆之理贯通千万教法的大小本末，其原因可能是他在修道这方面悟性颇高之故。[2]

朴重彬以钻研哲学为出发点，最终创立真理的宗教，他将这一大觉的境地表述为一圆相，下面让我们看一看他阐述的宗教的真理究竟是什么。

他大觉后，心中无比喜悦，亦非常自信，他表述道，要其回想大觉后的第一感觉实在“难晓其序”，如果一定要表达的话，[3]可以认为是“自力求道之中，凭四恩之助。”[4]

在这里我们可以发现其教理中自力求道的侧面与称之为“四恩之助”（阴助）的侧面，就是“自己”与“所爱”这两个方面。他将自己所感悟的最终境界称之为“一圆之理”，这一道理其实是对返回自我本身的还原力和使我如此存在的力量（阴助力）的结合状态的体现。

被朴重彬称为大觉的那种体会是“因我而实现的与你之相

① 参见《圆佛教全书·大倧经·修行品11》。
② 参见《圆佛教全书·圆佛教教史》。
③ 这一境界是一种绝对体验的境地，用文字难以表述。
④ 参见《圆佛教全书·圆佛教教史》。

见”，这一相遇的境界即为“一圆相的真理。”[1]

在他通过大觉之力所体会的感应世界中，他在自力求道的峰巅发现了四恩阴助之力。依据长期积聚而成的无人能及的求道之力，终于获得“一圆的真理”，获得真理后，便可发现作为自我存在根据的四恩。

所谓四恩即指天地、父母、同胞、法律这四种关系。“我”必须在这“无之不可的四种关系”[2]中成长、生存，这“无之不可的四种关系”是宇宙本身所具有的无限生成力。

最初，朴重彬将这种无限生成力表现为朴素的“四恩之助”，自己成为能够感应[3]这四恩威力的人之后，将这种通过万事之理的状态称为“一圆之理”，后来将其发展为教理时，定名为“一圆的真理。”

因此，朴重彬实现大觉后所提出的“一圆的真理”及“四恩”是他到达最高境界的外在表现。他所倡导的真理的宗教，是依据从四恩的感应中所获得的力量而产生的一种与这种力量相通的真理，进而这一宗教还可以表现为一种报恩于他人及社会的信念。

三、一圆相真理的发展

若要了解朴重彬大觉之后所提倡的一圆相真理理论，不妨看一下以下两本著述关于这方面的叙述。其一是《大倧经》序品第一章，其二是《正典》教义篇第一章第一节。

首先，《大倧经》序品第一章将其大觉时的心境理论化，叙述道：“圆纪元年3月26日大宗师[4]终获大觉，论及‘万类同体性，万法同根源’，这其中的无生无灭之道及因果报应之理互为基础，

---

① 参见柳炳德著《圆佛教与韩国社会》第107页，《一圆相的实证》。

② 参见《圆佛教全书·圆佛教教典·天地报恩的纲领》。

③ 在《圆佛教全书》第88页《心告与祈祷》中，将从父母、天地处所获感应称为下鉴，从同胞、法律处所获感应称为应感。

④ 大宗师是其弟子们对他的尊称。

形成教义之关键。[1]

宇宙千态万象的变化归根到底是体性"一"所进行的动力。这一运动过程中，无生无灭之道与因果报应之理互为基础，进而形成无穷无尽之世界，这一奥妙神奇的宇宙变动，可以看作是在一个（一）明晰的（圆）时机（相）中彼此融摄、协调作用的结果。

朴重彬用"无生无灭之道"和"因果报应之理"这两个命题来说明一圆相的真理，看起来似乎给人一种硬把二元论的要素合并为一圆相的感觉。但在此应提醒注意的是，这一宇宙运动的作用法则无论如何都是因果理法，这因果理法其实就是永远持续的不变之道。

《正典》教义篇一圆相这一章中，以《一圆相的真理》为题，直接引述了朴重彬的论述："一圆乃宇宙万有之本源，诸佛诸圣之心印，所有众生之本性，乃大小有无无分之位，生灭去来不变之位，善恶业报无尽之位，言语名相顿空之位。因空寂灵知之光明，产生大小有无之别，出现善恶业报之异，尽显言语名相之分，十方之界宛若掌中之珠，真空妙有之造化通过宇宙万物于无始广劫中得以隐显自现，这便是一圆相之真理。"朴重彬视大觉的一圆相真理为最空境界，倡导圆佛教，其真理有如下的几种表现。

他将一圆相的真理作为信仰的对象和修行的标本，并将前者阐述为信仰门，后者阐述为真空妙有的修行门。[2]

所说的因果报应信仰门是从生成变化方面将宇宙无穷的生成力作为恩，将"无之不可之恩"分为天地、父母、同胞、法律四类，对这一关系作为深入研究的信仰。

以这一信仰纲领为基础而产生宇宙中无穷之力时，人类社会便从错误百出的差别世界转化为平等世界，因利欲而产生的斗争与矛盾也会转化为一种协调的关系。朴重彬在此还揭示了人所必

---

① 参见《大倧经·序品1》。

② 参见《圆佛教企业》第10页，《圆佛教教典·正典·教理图》。

须要进行的四种道德修养训练，这四大要点分别是：自力养成，智者本位，他子女教育和出道者崇拜。

真空妙有的修行门从人类的侧面阐明了修炼的纲领。如果要感知前面所阐述的四恩，并将其作为人生要道加以实践的话，自己自身必须具备这种能力。朴重彬揭示了要取得各自的人格实现所必须修炼的功夫要道，那就是将精神修养、事理研究与作业取舍作为三学项目，取得时、空、主客之一致，并通过其获一圆之伟力，与一圆真理合而为一，这样才能成为真正的人，即知恩报恩者。进而用作为三学促进力的信、忿、疑、诚（进行四条）和不信、贪欲、懒、愚（舍捐四条）等八条来进行自我省察。

四、理、光、力和空、圆、正

朴重彬获得大觉时所悟之一圆相，其真理并不是依据理论而形成的抽象的概念，也不是单纯体现主观意志的思维活动，而是一种显示所有存在者存在秩序的真理，也就是阐明存在者生存根源性的真理。朴重彬通过大觉，成为通晓这一真理的自觉的主体者。①

他把这一宇宙内的存在秩序表述为一种“凝结感激的关系”，即“恩”，这在当时的韩国，成为新阐明存在与生成之根源关系的新哲学，这一真理即一圆相。

朴重彬以在人类范围内可以实行的哲学理论为基本出发点②，在各种逆境中不屈不挠，奋发前进，最终发现另一个不同领域的世界。在此，依据哲学方法无法阐明的崭新世界得以发现和发展，这一哲学理论便是作为所有存在者存在依据的“无之不可之关系”，这一“无之不可之关系”，在教理上表述为“四恩”。③

朴重彬的觉悟使得成为万物存在依据的根源性关系明晰起

① 参见《圆佛教全书·圆佛教教史·大宗师的大觉》。

② 参见《圆佛教全书》第1188—1194页。

③ 参见《圆佛教全书·报恩的纲领》。

来，这一关系即“四恩之助”[①] 或“可信赖之他力”。[②]

朴重彬认识到他的成功并非仅依靠逻辑上的体系化及对理论的研究而取得，这一成果是一种“真理的宗教”。

也许是由于当时民众的认识水平或社会状况，使得他到达，也只能达到一种宗教境界。他所提倡的“真理的宗教”也可以表述为哲学的宗教的原因，也许正在于此。[③]

一圆相的真理是通过感知“我无法以自己之方式独立存在”这一事实而得以展开的。

因此，一圆相的真理①是指对自己是“四恩”的主体者这一论点的感知，②是“你与我本质上相遇”的象征，③是“我与万物皆具和谐关系”的时空秩序之象征，④是对万物通达的存在秩序的象征，⑤是对协调地融摄与发展万事万理这一情况的象征。

从四恩感应这一角度所观察的宇宙由充满人情的有意识的气运（力）、原理（理）、及毫无遮掩的空所组成。因而，所说的一圆相真理是指①宇宙内有不可逆行之秩序（顺序、理法，即理），②生生跃动的无限生成力（力），③虚灵不昧，空寂灵知之光。

朴重彬通过体验大觉境地，成为自觉的存在者。在这一境地中，宇宙与自我合而为一，通过对一圆相真理的表述，阐明了宇宙的运行规律。因此，可以认为一圆相所象征的最终含义就是前面所说的理、光、力。[④]

朴重彬以宗教的形成论证一圆相真理，为了开导人们，使他们都能够复归为自觉的主体者，提出了空、圆、正三种体性，作为检验人们觉悟情况的标准。[⑤]

---

① 参见《圆佛教全书·圆佛教教史·教法的渊源》。

② 参见《圆佛教全书·正典修篇·心告与祈祷》。

③ 所谓哲学性的宗教并非指哲学学说的宗教化，而是指哲学者所觉悟的真理得以宗教化。（参见柳炳德著《圆佛教与韩国社会》第80页）。

④ 参见柳炳德著《圆佛教与韩国社会》第135—138页。

⑤ 参见《圆佛教全书·大倧经·教义品》。

空是指站在超越有无的高度所见之境地，是指将心寄予一种用语言无法表达、思维也无法触及的境界。因此，感悟到“空”的人，对所有世事都一念皆无，这也就是理解一圆相真理的必经之途。

所谓圆，是指通过对人心没有施序，断绝一切往来而获得的能在万事万理中融通的、广大的知量。因此，感悟到“圆”的人，在现实中对于世事都能做到方圆融摄，运行自如，这也便是进入一圆相真理境界的必经之路。

所谓正，是指心地光明正大，不倾不违，知之确凿，全无私邪，故而感悟到“正”理之人，能够正视万物，迅速判别其良莠，能行中道，这也便是获得一圆真理的必择之路。[①]

---

① 参见柳炳德著《圆佛教与韩国社会》第93—95页。

第二十一篇　民族抵抗时代的哲学思想

第一章　朴殷植的哲学思想

一、朴殷植哲学思想形成的背景

不屈的独立运动战士白岩朴殷植（1859—1925），是韩国近代史上具有代表性的爱国启蒙思想家及近代国史学的创立者。他的思想与同期的其他爱国启蒙思想家的不同之处，就在于他以阳明学为基础，主张“儒教求新”，并倡导“大同思想”。朴殷植在推广、普及自己观点的过程中，创立了韩国哲学史上具有研究价值的一种独立的哲学思想。

朴殷植青年时代做学问的经历，大致上可以分为三个阶段。

朴殷植17岁时在作私塾老师的父亲的影响下，接受了纯粹的正统派朱子学的教育，这段时期可以认为是他治学生涯的开端，也就是第一阶段。这段时期里，他笃信朱子学，每天早晨起来都向挂在自己房里的朱子像施礼，这一举动足见他醉心于朱子学的程度。这时正是他初涉学问研究的青少年时期，因此，他所接受的朱子学的教育对他产生了深远的影响。他开始作为正统派朱子学徒接受了相应的教育与训练，同时，作为一个性理学徒，他开始确定自己的研究方向。

朴殷植治学经历的第二阶段是他22岁（1880年）时，对茶山丁若镛实学思想的初步研究。那时，朴殷植拜访住在京畿道广州

斗陵的丁若鏞之弟子申耆永和丁观燮，向他们了解丁若鏞所述的从政治与法律方面治理世事的学问。他24岁时，在京城亲眼目睹了壬午兵乱的经过，决心实现“治理国家，拯救百姓”的志向。他针对当时的时政，上书朝廷，力陈自己的主张，但因未被采纳而以失败告终。这件事正发生在他研究丁若鏞治理世事学说之后，残酷的事实使他大失所望，于是他便回到家乡，一边安贫乐道地过着俭朴的生活，一边潜心研究学问。虽说他对茶山实学的研究中是蜻蜓点水，而且研究过程中遇到过挫折，但在当时社会条件不断变化的情况下，对于性理学徒朴殷植来说，对实学的研究使得在他的思想体系中，萌发了批判朱子学的幼芽。

第三阶段是他从24岁开始，在云庵朴文一的门下，正式深入系统地研究性理学的时期。在此期间，他还向朴文一的兄弟诚庵朴文五求教朱子学。朴文一是李朝末期“卫正斥邪派”的领导者华山李恒老的弟子。在1910年朝鲜完全沦为日本殖民地之前，朝廷曾为奎章阁成立后所涌现出的一批怀才不遇、壮志未酬的学者最后一次追封了“奎章阁提学”称号，朴文一便是那时与朴趾源、丁若镛、郑礦、成悌元、成运、安敏学、苏辉冕、金平默、徐起，俞莘焕等十一人一同被追封为“奎章阁提学”的一位著名学者。

朴殷植接受了朴文一的教导，并受到很大的触动。回到家乡后，他在自己潜心研究性理学的同时，还召集学生，向他们传授这一学说。30岁时，他的性理学研究便已达到了很高境界。作为性理学者的朴殷植在西北地区乃至中央都已闻名遐尔。在黄海道和平安道，人们都称朴殷植为继17世纪关西地区名儒遁庵鲜于浃后的第一人，对他的儒学研究广为称颂。如果后来朴殷植不转向“开化自强派”，而终生作“卫正斥邪派”的儒学者的话，那么，“因其声望聚集而来的儒学者必将独占一方”。

据朴殷植自己回顾，他是在40岁时对性理学及卫正斥邪思想产生怀疑，并开始关心新学问、新知识，同时开始认识到开化的重要性的。身为卫正斥邪派学者的朴殷植，经历了1890年的“东

学运动”和“甲午革新”，认识到单凭性理学并不能解决那一时期的民族问题和社会问题。他从1898年初春，也就是他40岁起，深受由独立协会倡导并已全面展开的“自主民权自强运动”的影响，开始了由“卫正斥邪派”性理学者向“开化自强派”思想家的转变。

到那时为止，朴殷植的全部学术研究都是以性理学为基础的，所以，这一转变也就意味着他要否定自己从前一直研究的所有学问。

朴殷植于1898年加入独立协会，成为协会会员。是年11月，在万民共同会中任文教部长。南宫檍、柳瑾、罗寿渊等创办独立协会的又一机关刊物《皇城新闻》后，朴殷植和张志渊一起成为该刊物的评论记者。这一时期，他虽苦心研究由中国传入的新书，提出以实行新教育为主的开化自强的主张，但并未撰写论文对儒教进行全面的批判。《谦谷文稿》和《学观新论》是他这一时期的著作。

1905年11月丧权辱国的《乙巳条约》的签订使朴殷植受到强烈的震撼。同时，也使他进一步转变为要求变法和开化自强的思想家。他对韩民族国权丧失的原因进行了深刻的反省，沉痛地意识到被动挨打的根源在于未能及早地培养挫败日本帝国主义侵略者嚣张气焰的力量。他并没有陷于失望之中，而是号召全民族从现在做起，奋发向上，励精图治，努力增强国家实力，在力讨国权的长期斗争中争取最后的胜利，从而赢得国家的独立。

朴殷植在这样的思想基础上，开始对自己的学术研究中早已根深蒂固的旧学问进行深入的批判，辛辣地抨击卫正斥邪思想，严励地批评笃信儒道的学者，极力主张只有吸收新学问才能解救处于危难之中的祖国。

他认为他一生挚爱的儒教不应当是站在帝王们的立场，无视民众的朱子学，主张用言简意赅的阳明学对其进行改革，使这与新时代的文化相适应，同时他还试图调动儒教文化中的积极因素，

积极地投入到恢复国权的运动中去。

在这一时期，朴殷植通过研读中国清代学者梁启超宣传西欧思想的《饮冰实文集》及其他新书，积极地接受社会进化论启蒙思想及科学思想，对以李朝的丁若镛朴趾源为代表的实学者给予了高度评价，并要求国民们学习他们的学说，同时他也极力推崇并向民众介绍梁启超的思想，称其主张是拯救中国的良策。

至此，朴殷植为了解救自己的祖国和民族，形成了全面的爱国启蒙思想。在他的教育救国思想、实业救国思想、社会习惯改革思想及儒教改革思想中，都集中地体现了他独到的见解。

他的活动并不仅仅停留在思想研究上，为了恢复国家主权，他还积极地投身于爱国启蒙运动中。作为《大韩每日申报》、《皇城新闻》的评论记者，大韩自强会，新民会的创始会员，西友学会和西北学会的创立者，《西友》和《西北学会月报》的编辑，西北协成学校（五星学校的前身）的校长，国文研究会的研究员，光文会的顾问，他以高度的热情积极地献身于爱国启蒙运动之中。光这一时期他亲自指导并创办的学校就有63所。曾有人对日帝统治下朴殷植的这段活动给予了如下评价："乙巳事件之后到庚戌合并的五、六年间，朴殷植一直在用其赤诚之心及锐利笔锋，热情地宣传国民思想，唤醒国民意识。"这种说法并不夸张。

这一时期朴殷植除著述了《王阳明实记》等著作外，还写了《儒教求新论》、《旧习改良论》、《物质改良论》、《大韩精神》、《能否自强的问答》、《务望兴学》、《不兴教育不得生存》等100多篇论文，这些作品大多数收入了《朴殷植全书》之中，尽管朴殷植在《大韩每日申报》和《皇城新闻》上发表了许多篇社论，但都因没有署名而未被收入《全书》，因而，这一时期朴殷植的作品除了一部分被收录之外，大部分作品都尚未为人所知，而且，已经失传了。

这里所简要介绍的朴殷植的哲学思想，也就是他在李朝末年爱国启蒙运动时期的儒教哲学。

二、国权丧失与儒林之弊端

李朝末期韩民族因所谓的《乙巳条约》而丧失了国家主权，国家正处在生死存亡的抉择关头，站在决定韩民族兴亡的十字路口的当时，对于朴殷植来说，恰是唤醒民众，分析国权丧失的原因，研究为恢复主权应如何采取行动的时刻。

朴殷植曾指出，为恢复国家主权，全民族都应发奋图强，增加国家实力。若要增强实力，就应努力发展能够发挥人民的才智、提高人民素质的教育实业，并应摈弃陋习，提倡新文化。而要实现这些目标的一个大前提，也就是全体韩国人都应反思的一个重要命题，那便是要对儒教和儒林——这一贯穿于韩国文化始终的核心内容进行深入的反省与考察。

据朴殷植所言，当时韩国丧失主权的原因与责任主要在于李朝时期儒教与儒林的弊端。李朝将儒教定为国教，将儒林们奉为当权者，而儒林们却难以担负起保卫国家、教化人民的责任。儒教的本质是美好的，在李朝初期儒林也曾一度成为国家的核心，百姓的师表。但近期来，儒教成了虚学，儒林们的腐化状况更加严重，儒教已无法做为百姓们的普通之教，加之儒林弊害至深，国家也被推向了衰亡之路。

朴殷植指出，天下万物不论大小，天长日久都会产生弊端，产生弊端则必须改革，如若不然，则必将灭亡。

朴殷植将当时儒林的弊端整理如下：

①畿湖派、岭南派的派系之争日益激烈；

②主理派与主气派的意见分歧逐日加剧；

③拘泥于陋习，不思求新；

④空论礼义；

⑤不求发展经济；

⑥只重视独善，不重视与人共善；

⑦不问国家之存亡，人民之安危；

⑧言为引先，不求新义；

⑨只重空谈；不讲实用；

⑩不思现代之新学问、新知识、新事物。

当时朴殷植对于儒教和儒林们的评价大致如下，他认为儒林们：

①顽冥不化，固守陋习，不合时宜；

②陷于自我陶醉，虽能独善其身，却不思国家百姓之安危；

③平生只研读古书，不求新理；

④傲慢地空谈义理，不思发展经济，已成为开明时代的一大障碍。

朴殷植对当时的儒林们进行了极为辛辣的批判。他将儒林们“崇尚华夏”的倾向称为“奴隶学问”，把他们所谓的“小中华思想”称为奴性，把儒林们以中国历史为中心的教育斥为“奴隶精神”、“奴隶思想”的教育。他批判当时儒林们“虚学”、“虚文”、“虚伪”的治学态度，主张“实事”、“实效”、“实功”。他指出当时弊端的核心是“崇尚华夏，不求实际之弊害”，对儒林们固守陋习的独断性进行了有力的抨击。

朴殷植所批判的儒林的学说，指的就是朱子学。他深刻地批判儒林和朱子学。指出，儒林们已成为韩国最强大的学派——朱子学的忠仆。他们违反自然规律，并将提出新学说的人视为乱臣贼子加以迫害，严重地束缚了人们的思想，剥夺了人们的自由。这样长此以往，人才不能辈出，人们的才智受到禁锢，相反，陋习却在逐渐形成。在全世界都快速进入开化时代的当时，儒林们仍固步自封，不思求新，最终终使国家遭受灭亡的灾难。正如陆象山所言，“戕害世人之学术，乃朱子学也。”

三、儒教的三大问题

朴殷植在他的《儒教求新论》中指出，儒教在其发展过程中，之所以逐渐衰退，产生弊端，是因为存在着以下三大问题。

第一，儒教学派完全站在帝王们的立场，而并非要把他们的思想向广大人民普及。朴殷植指出，从前孔子的“天下大同之

义”和孟子的“民为重之说”，都体现了向人民普及教义的精神，然而，孔子死后诸子百家散居各国，分别宣传他的学说，孟子提出“民为重”，而荀子则强调“尊君权”。后来，孟子的学说未能得到广泛传播，而荀子的学说却被李斯采纳，在秦国得到推广，后来又传入汉朝，形成了“尊君权”学说。汉高祖曾是草莽之臣时便憎恶儒教的社稷，尊为皇帝后，汉高祖和历代帝王都提倡六经(即诗经、书经、礼记、易经、乐记、春秋)，重用儒臣，名义上崇尚儒教的社稷，而实际上并非尊奉孔子，偏爱其教义，而是试图用儒生们的礼仪规则来提高自己的身价。

朴殷植还指出，因帝王们厚遇儒生，使得数千年间东方儒教学派在国家政权中常常高居要位，这种状况是其他学派无法比拟的。儒教学派的精神实质也是完全站在帝王等统治阶级的立场，从一开始，他们就没有想要努力将其教义在民众中普及，更没有试图发挥国民的才智，伸张民权的想法。儒林中的君子不过是把儒教作为笼络君心的第一法宝，儒林中的小人更只不过把儒教视为迎合帝王们心意的绝妙之计。

朴殷植认为应该开发民智，继而伸张民权。若想充分发挥儒教的功德，应努力推广孟子之学说，同时改革与完善这一学说，并将其向广大民众普及。他还指出：

“儒教精神若只存在于帝王将相之中，不向人民普及，便无法在世界范围内得到充分发展。孔子之徒弟，不宣传孟子之说，而只宣扬荀子观点，此为产生百姓大不幸之一大弊端。更何况如今正是开发民智，继而伸张民权的时代，若不改良求新，则无法将其发展。儒林们为了保住自己的利益与地位而常蹈痼习，不思变通。如果他们要真正成为孔门之忠臣，想要发扬孔教之功德，谋求民生之幸福的话，他们便会努力做到改良儒教，并向全社会普及孟子的学说了。”

第二，周游列国，却不寻求改变天下的主义。固执坚持“自己不去启发童蒙，却要童蒙启发自己”的主义。

朴殷植指出，孔子思易天下，释迦普渡众生，基督舍身救民，其救世主义同出一辙。释迦之教义中兼有大乘法、小乘法，在哲人与百姓中同样得到普及。基督教的宣教范围也极为广泛，竭诚向五大洋、六大洲传播福音，基督不顾生命危险进入未开化地带，虽遭挫折，但其后继者继承其未竟事业，终于实现宣教目标。然而，与他们相反，儒教的教徒们并不遵循孔子周游列国、思易天下的主张，顽固地坚持“我不启发童蒙，而让童蒙启发我”，紧闭房门，静待别人登门求教，不仅不能普及对民众的教化，自己也孤陋寡闻，不谙世事。

朴殷植以重峰赵宪一身携《击蒙要诀》，向小住在宾馆中的客人们宣讲教义这一事实为例，指出若要使得儒教功德得到发挥，如今的儒者也应怀有这种热忱之心，应掌握这种灵活方法。

第三，韩国的儒家们不愿接受简单直接的教义，反而崇尚支离破碎、不成体系的学问。

朴殷植指出，儒教的范围虽极为广泛，但只要了解其“根本”和“要点”，便可以掌握它。然而，在韩国儒教历史的六百年间，全国儒者传授的儒教教义几乎都是朱子学，如果有人从与朱子学不同的角度建立学说的话，那么他就会被斥为“斯文乱贼”，其学说也被视为异端邪说而遭排斥。朱子学虽无所不包，但因其有支离破碎难成体系的特征，许多人倾注一生心血从事研究，也未能有所领悟，这便是其又一大弊端。

他还说，当今时代是科学不断发展，生活节奏不断加快的时代，宣传儒学时，不向人们讲授简洁的教义，而只让人们学习条理不清、难成体系的学说的话，长此以往，青年们便会因其晦涩而感困难，因其复杂而感厌倦，从而不再研习儒教。这对儒学界而言，的确是一个不可忽视的问题。

朴殷植指出，在同是沿承孔孟学说这一点上，朱子学和阳明学是相似的，但他认为，若要在新的时期继承和发扬儒教传统，那么就应用教义简明扼要的阳明学代替朱子学，并将其推广、普及。

朴殷植明察了儒教和儒林的弊端，呼吁改革与发展儒教。他之所以要这样做，主要有以下几个理由。

第一，在人们的观念中，长期以来与儒教一同沿承下来的风俗与行为规范早已根深蒂固，这些固有的东西不可能一朝一夕就完全废止和转变，只有对其中陈腐的东西加以改革，同时保存先进的东西，才能利用它们来促进道德与伦理的完善。

第二，儒教的本质是好的，如果将其弊端和浅薄之见加以改革和摈弃，使之向适应时代潮流的方向发展，达到事物本质与运用的有机统一，同时让其在形式与内容上做到完整与和谐，那么，将对谋求国家的强盛、人民的幸福发挥积极作用。

第三，改革儒教，发扬儒教的优良传统，将会阻止儒林的亲日化倾向，对恢复国家主权大有裨益。

由此看来，朴殷植是在对阳明学深入研究的过程中，寻找到了克服朱子学这些弊端和问题的方法。

四、以阳明学为基础，开创儒教求新之路

朴殷植认为只有改革儒教，才能迎接新的时代，只有谋求革命，儒教才能继续生存。他还指出，改革儒教不仅有助于恢复大韩帝国的主权，对于亚洲及全人类的发展也将发挥巨大作用。

朴殷植将其所提倡的儒教改革喻为马丁·路德的宗教改革。他指出，如果考察西方的基督教，就会发现，在旧教时代，欧洲的发展相对停滞不前，是一个暗无天日的世界。马丁·路德以其勇气与热情毅然实行宗教改革，使得欧洲能够开创现代的新文明。因而东亚的儒教界也有必要实行果断有力而又切实有效的宗教改革，开创大韩和东亚的新文明。儒教改革不仅有利于大韩帝国恢复主权，也将引导整个东亚及南亚走向光明。他指出，19 世纪、20 世纪是西方文明发达、主导世界的时代，21 世纪、22 世纪将是东方文明高度发展、主导世界的时代，为迎接这一时代的到来，儒教改革势在必行。

朴殷植指出，在当时大韩帝国儒者们的观念之中，一提到改

革或求新，便会被理解为事变，这是一种错误的想法。世上万物天长日久必会产生弊端，产生弊端就一定要改革，如果产生弊端仍不思改革求新的话，那么最终只能走向灭亡。他还说，当时大韩帝国的儒者们都将所说的“求新”视为怪谈，而事实上，“新”这个字是孔孟之道本来就有的“光明”的哲学。

朴殷植认为儒教哲学以儒教求新为背景，其核心是孟子“民为贵”和“性本善”思想及王守仁（王阳明）的阳明学（特别是致良知说）。他认为二者都可归结为阳明学。之所以这样说是因为他认为王阳明所说的“良知”，即指“性无不善，知无不良”；“致良知说”是对孟子性善说最全面的发展。正如他所言，“据吾所见，王先生之良知说与孟子之性善道同矣，性无不善，知无不良。”

基于以上想法，他从阳明学出发，极力主张儒教求新。他反复强调以阳明学为基础，实行儒教求新的理由还有以下几点：

第一，人们的精力与时间都是有限的，当前又是学术发展日益复杂的时代，因而与晦涩难懂的朱子学相比，教义简易直观的阳明学更易为人们所接受。

第二，韩国长期以来一直把朱子学做为唯一的学说，为使其勃勃生机不致匮乏，士气不致低落，文化不致衰败，必须要变革这一学说，这也是大势所趋。由此看来，采用阳明学更适应时代发展的需要。

第三，长期以来，社会的教育、政治体制极为衰败，社会风尚也日渐恶化，各种异教邪说竞相出现，并各执一词，剑拔弩张。在这种情况下，普通民众难以正确地把持方向，而阳明学却恰恰能够起到集中反映民众意志，使教育界蓬勃发展的作用。

第四，当前世界，许多国家在学术界都取得了长足发展，然而，这些学说都有一个共同的特点，那就是极端强调物质文明，忽略道德教育。天德王道之学本是人类和平的根本，而天下的教育形势却恰恰与之相反，因此，这一时期只有依据阳明学的良知之说，才能真正明示道德规范，号召人们讲求人道主义，呼吁仁人

志士为百姓谋幸福。

朴殷植认为阳明学的优点主要在于：①教义简明扼要，切合实际。②致良知说是直指人们的内心深处，使人超凡脱俗、渐入圣境的学说。③掌握知行合一学说，便能够准确地省察细微的心理变化，在处理问题时也会具有果敢的判断力。基于这些优点，阳明学对于培养气节，开创事业具有极大的功效。也正因为如此，只要一有机会，扑殷植就向人们宣传普及阳明学。

朴殷植对阳明学给予了高度评价，指出在儒教哲学的发展过程中，阳明学的出现，是“斯文革命中开天辟地之大光明。”

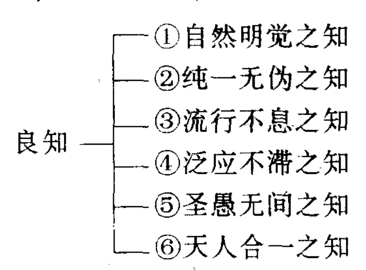
当然，朴殷植批判自己从小就深入学习的大乘朱子学，发掘阳明学的长处，提倡儒教求新，其理由不仅有以上四点，除此之外，他还指出阳明学有以下几个优点。①认为朱子学最为重视的礼论不过是虚饰，是党争与纷乱的开始，认为礼论已走到了穷途末路。②阳明学的教育方法与那个时代的儿童教育方法相似，重视诗歌教育，让人们自觉地知事明理。③阳明学是儒教发展史上的新学问，与朴殷植当时对新学问的摄取相一致。

对于这一问题，我们不能只局限于了解这些。朴殷植在那一时期极力强调运用阳明学实现儒教求新的目的。这其中固然有学术上的理由，而另一方面，他试图利用儒教哲学及文化传统来恢复国家主权，完成这一民族大业，这种具有高度实践性的思维意识也不容忽视。阳明学是强调“良知”和“知行合一”的哲学。由于日帝的侵犯，韩民权丧失了国家主权，正处在生命攸关的抉择关头。在当时，人们即便没有接受朱子学那种繁琐的说教，只要尚有一点良知，便都可以认识到恢复主权是全民族共同的任务。在争取民族主权的斗争中，迫切要求切实做到“知行合一”。朴殷植为了实现这一民族大业竭尽赤诚，并为此而创立自己独到的哲学，可以说，正是如此，我们才能够真正领略其作为大思想家的非凡与伟大之处。

五、对阳明学的重新解释

朴殷植在依据阳明学，提倡儒教求新的过程中，首先从一种独特的角度对阳明学进行了重新解释，他关于这一论题的代表作，是1910年刊行的《王阳明实记》。

朴殷植在《王阳明实记》中指出，阳明学的要点在“致良知”这一概念中得以集中体现。所谓“良知”，包含以下六方面内容。即



朴殷植对“良知”的这六种分类是他的独创，在阳明学史上，也具有重大意义。

首先，“自然明觉之知”，是朴殷植对王阳明“心即理”学说的解释，他指出所谓“自然明觉之知”是人们“本心的自觉”，是自然而然的反应和觉悟。所说的“良知”，亦是指“自觉且明确地认识人类至善本性之知。”

与此同时，朴殷植还明确地指出，这里所说的“本心的自觉”与禅教中“本心的自觉”不同。其不同点首先是禅教彻底强调本心，忽略事物义理，而阳明学则将人们的本心与事物的理致合而为一；其次，禅教的“净智”把空寂做为本质，而阳明学的“良知”则把天理作为本质。

第二，“纯一无伪之知”是指“纯正之知”，“完全没有伪饰的纯粹之知”，也就是把“格物致知”的“格”解释为“纯正。或“正”。

朱子学对格物致知的解释，基本是指“即物穷理”，朴殷植将阳明学的“格物致知”解释为纯正的、至真至正的“致良知”。对

朴殷植而言，“格物”与“致知”是同一的，也就是获得“纯粹无伪之知。”

第三，“流行不息之知”。这是朴殷植对王阳明“知行合一”这一观点的能动化，实践化的结果，是指“在无尽的运动过程中变化不息之知”。

王阳明指出“知而不行，只是未知”，特别强调“知行合一”。他还将彻悟“良知”的方法分为“从知解而得”、“从静中而得”、“从人事磨练而得”三种。朴殷植将“知行合一”动态化，强调应努力去获得不断运动变化、永不停滞的动态之知。因此，在王阳明的三种方法中，他对彻悟本心之良知的方法最为重视，提倡“事上磨练”，意即从世事磨练之中获得真知。

第四，朴殷植强调良知的随机应变及其变动性，认为“泛应不滞之知”是“完全适应事物变化的不停滞之知”。他接受了西欧的社会进化论思想，认为天地变化无穷，知识变化无尽，故应因时制宜。王阳明没有强调“良知”的“变动”，而朴殷植却对“良知”随机应变的变动性极为重视。

朴殷植对于良知的“流行不息之知”和“泛应不滞之知”的解释，体现了他在诠释“良知”时的动态主义性及对“变动”与“变化”的高度强调，这也是朴殷植哲学的显著特征。他能以发展的眼光解释阳明学和儒学，这也恰恰体现了他自觉地适应时代变化的思想。他强调阳明学改革新儒教，指出由于万事万物不停地运动变化，随机应变便显得更为重要。这些观点的提出，都体现了他对良知动态性的重视。

第五，朴殷植特别强调阳明学所具有的民主要素。他认为古往今来，对于圣贤和凡人来说，良知都是相同的。他在举例说明良知对于圣人和凡人来说都是一致时曾慨叹道：“呜呼，此其所谓良知者，无间于圣愚，而天下古今之所同也乎。”

朴殷植指出，庶民若能培养和感悟本心的良知，并据此采取行动，那么即使不像朱子学者那样劳心费神长期诵读“经史书”，

并论辨事理，也会成为圣贤。由此可以看出，他是接受了孟子“民为重”之说，并用其来解释“良知”的。

第六，朴殷植强调“天地人万物一体之仁”，用“天人合一之知”解释良知。在这里，他所强调的“普遍之仁”的思想得以充分而直接地体现。他论述道“吾所见王先生之学说，获取本心良知，做到万物同体，故可谓乎仁也。”朱子学《大学》将“亲民”解释为“改变百姓”，即“新民”；而阳明学则直接按照“亲民”二字，解释为“与百姓亲近”，这样看来，阳明学的这种解释更具普遍意义，并与阳明学所具备的普遍的民主主义要素相关联。他在阐明“天人合一之道”的出处之后写道“王阳明生前首创致良知说，将知行合一之教义付诸实践，此乃吾东洋道学界与天人合一之道相继创立之渊源。”

朴殷植提出的“圣愚无间之知”和“天人合一之知”，强调了“万物同体之仁”和人们道德与本质上的平等，同时也体现了阳明学中“天下为公”和“天下一家”的大同思想。

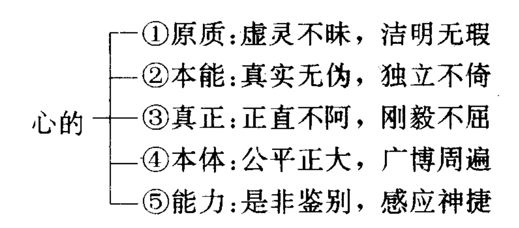
朴殷植对于“良知”的以上六种解释，在韩国阳明学史乃至东亚全体的阳明学史上，都具有划时代的业绩和很高的研究价值。

朴殷植在他临终前的绝笔中，指出“良知”因“灵明”而产生，“灵明”因“净洁”而存在、“净洁”则获于“定静”。对于“良知”，他有以下一段论述：“良知之本能者，灵明也，灵明之原质者，净洁也。孰若无良知，则终将因物欲而失其人生本明。如若常拂拭之，洗涤之，则其净洁可存，光明自在也。洁明在躬，其知如神也。即良知因灵明而产生，灵明因净洁而存，净洁固定静而得。”

朴殷植视“良知”为人类“心”的“主人”，认为人具备良知恰如天空拥有太阳，人心因为拥有良知而更为重要了。

朴殷植将阳明学重视的“心”分为“原质、本能、真正、本体、能力”五种，并指出它们分别具有以下特征。

也就是说，具有良知的“心”的原质能够接受道德教育和行



善的教诲，空灵明亮而不阴晦，清洁明净而无瑕疵。具有良知的"心"真情正直而不阿曲，刚毅且不屈从。具有良知的"心"的能力是可以鉴别是非，反应极为敏捷。

朴殷植在他的哲学中，对王阳明"心即理"中"心"的内容，在本质和性格上做了深入的分析，并对其做了详细且独到的解释。

另外，朴殷植将王阳明"致良知"中的"致"解释为"学习"，将"学习"解释为"行"。因此，对朴殷植而言，"致良知"即是通过学习做到知行合一。虽说"知行合一"是众人皆晓的阳明学的特征，但只有朴殷植做出了"致＝学习＝行"的解释，他也曾用"正心功夫"这一词表达过这一主张。

王阳明也曾说过"学习"这一词，并把其作为感悟良知的三种方法之一。但朴殷植却认为"致＝学习＝行"，把"学习"作为"致"的全部。这种"学习"并非只从书本中学习，而是指做到知行合一，依靠事上磨练而获知识。他这样写道："王学将'致良知'三字视为其精髓，良知即为本质，致即为学习，故了解'本质即学习'、'学习即本质'这一道理，方可做到知行合一，才可完成世事磨练。若将所有'致'字理解为'学习'，则可见王学之真谛，若王学只将良知做为其本质，试问，为何定要添一'致'字，为何定要强调'知行合一'；所倡'事上磨练'又有何必要？"

朴殷植认为阳明学核心概念"致良知"中的"良知"即是本体，"致"即是学习，学习和本体不可分离，学习即是本体，本体即是学习，这是对"知行合一"与"事上磨练"的最佳诠释。他认为若将"致"解释为"学习"，便可领会到阳明学的真谛。

朴殷植将“致”和“良知”放在同样重要的位置上进行解释。认为如果阳明学只重视本质，即只重视“良知”，那么“致良知”的“致”字便没有写的必要。只写作“良知”就足够的话，那么“知行合一”、“事上磨练”等也就没有提出的必要了。他认为王阳明所说的“知行合一”是把“致”和“良知”的作用同等看待。在王阳明的警句“知而不行，只是未知”中，“知行合一”的核心内容得以充分体现。

朴殷植将“致”解释为学习，即与实践合一的学习。这种通过实践而不断进行的“事上磨练”的学习也就是“行”。此即“致＝工夫＝行”这一观点。他这样解释时，“致良知”也便是“知行合一”。

朴殷植所强调的这一“知行合一论”，是符合当时的历史情况的。他在写给张志渊的信中也强调指出这一“知行合一论”与西方哲学家苏格拉底、康德、贝克雷及索克拉蒂斯、笛卡尔、培根等的学说一致。

朴殷植对阳明学所做的以上解释并非要排斥当时的西方哲学，而恰恰反映了他积极接受西方哲学学说，并将其溶于自己哲学体系这一事实。

朴殷植对阳明学所做的新解释的显著特征之一，就是将阳明学与其所强调的“开发民智，伸张民权”有机地结合到了一起。他指出当前时代是伸张民权的时代。他还将这一看法从哲学的角度与卢梭的思想相联系。他谈到“尽管百年前西方诸国政治、宗教压制至深至烈，卢梭仍不惮千难万苦而做民约论，并成为革命之导火索”。认为是由于卢梭的作用，民权哲学才得以充分发展。朴殷植指出，在阳明学中，作为当时新思潮的民权思想和平等思想体现得最明显。在儒教求新的过程中，他也试图为阳明学做出更符合自己的时代、更民主的解释。

朴殷植对阳明学所作的重新解释中所体现出的又一明显特征是将受西欧社会学进化论的影响而形成的社会进化论的概念与阳

明学进行了有机的结合。在这一方面他接受了斯宾塞和基得的社会进化论思想。他在良知的内容中设定了“流行不息之知”和“泛应不滞之知”的概念，特别强调随机应变。与此同时，他还大胆地将这种变动解释为进化的变动。他提出由于世界在变化，而且这种变化无止境，因而良知的应变也如天地之变一样无穷。故天下万事万物之处理都应因时制宜。他一再强调阳明学的观点是万事万物自产生之日起，都应适应世界的变化，顺应时代的发展。据此，我们可以领悟到朴殷植思想中进化论思想与阳明学的有机结合。

然而，更值得我们注意的是，朴殷植对阳明学的新解释与其实践意识的紧密结合。他对阳明学的新解释与他当时参与并领导的李朝末期的爱国启蒙运动，特别是教育救国运动密切相关。他对于“良知”和“心”的解释，被新的救国运动所接受，并用来解释具体的关于“心”和“良知”的问题。他依据阳明学所做的“致＝学习＝行”的解释，在当时，也成为新教育必须与国权恢复运动相结合这一观点的理论基础。

从以上这些方面来看，朴殷植对阳明学的新解释，可以看作是他市民爱国启蒙思想的重要一环，同时，在学术上也是对阳明学市民哲学的发展。

六、大同思想

朴殷植在对阳明学重新解释的基础上又前进了一步，他以救世主义作为其实践目标，发展大同思想，创设了大同教。

大同思想源于《礼记》的《礼运篇》。孔子作《春秋》时曾这样阐述“大同之治”：“大同之行，天下为公，选贤与能，讲信修睦，不独新其亲，不独者其子，货不必藏于己也，力不必书于己也。”在《春秋》中，还将世事的变迁分为①据乱世，②小康世，③大同世这三个阶段。

朴殷植的大同思想是以孔子的“大同思想”及自己对阳明学的解释为基本出发点的内在内容上接受李珥的“大同论”，外在内

容深受康有为的“大同思想”之影响而形成。

李朝末期，西欧的社会进化论和个人权利论在思想界处于支配地位。此时，朴殷植能够站在批判吸收的立场上，采取独特的取舍选择态度，在接受西欧思想的同时，还能更进一步提出大同思想的主张。

社会进化论包括①竞争原理，②帝国主义强权论，③进化原理，④个人主义论等要素。朴殷植在接受西欧社会进化论思想的过程中，只全盘接受了其中的进化原理，并试图用帝国主义原理和与帝国主义原理相对峙的民族自强论对其他要素加以修订。他认为社会进化论中的竞争原理可作为国家间的竞争原理加以吸收，但他反对在同一社会内部同胞之间使用这一竞争原理。他认为即使有时难免要应用这一原理，但将来必须加以克服。

他认为，国民社会应该用大同的原理而不是用竞争的原理加以管理。与竞争相比，更应依靠协作和大同来治理社会。在国际社会中，虽说外部竞争的原理占支配地位，弱肉强食，优胜劣汰被奉为公理，但将来一定要克服这一倾向，以形成大同社会。

由此可见，朴殷植的大同思想具有运用东方的哲学传统克服西欧社会进化论不足的特点。

虽然朴殷植全盘接受作为国民权利思想的自由民权论，自己也自觉地成为自由民权者，但他并不接受个人主义，强烈反对个人权利思想，极力排斥利己主义和私利。他强调不论何时，公共利益都比个人利益更为重要。

由此可见，朴殷植的大同思想又具有运用东方的哲学传统克服西欧个人主义思想的特点。

朴殷植认为，其大同思想比当时占支配地位的国家主义（或民族主义）及个人权利更为先进。这一观点也体现了他的理想主义思想。同时他又指出，对当时的现实而言，他所提倡的大同思想将有助于更加有效地、具有独创性地发展“国家主义”和“个人权利思想”。

朴殷植的大同思想深受康有为大同思想的影响，并与之有着共同的出发点，但二者有很大的区别。那就是，康有为的大同思想具有组织性空想主义的特征，而朴殷植的大同思想则具有现实性主义的特征。下面将对朴殷植大同思想的特征作一简要概括：

第一，他的大同思想中，主张公德和公利主义。朴殷植认为，私德和私利是首先考虑自身和自家，先强调“修身齐家”，而后才顾及国家和社会；而公德、公利主义恰恰与此相反，认为只有先念及公德和公利，才能确保国家和社会的利益，也只有国家和社会的利益得到保障，自身和自家才能得以保全，也就是说，首先应把为国家和社会献身视为一种美德。

朴殷植不仅提出了公德、公利主义这一具有一般性特点的理论，同时，他还号召韩国人投身于恢复国权的运动中，并针对当时具体情况，主张培养部分韩国人所欠缺的公德性。

第二，在他的大同思想中，主张救世主义的大乘法。他指出，由于当时的各种学说及教育都只对获得个人的荣华富贵的小乘法有所偏重，缺乏远大的公共思想，因而根本问题不能得到解决。他认为将来的学术研究及教育都应依据大同思想的大乘法，以国家、民族、社会为根本，创立赈世济民的公共原理。

他这一观点的含义也就是要批判李朝末期新教育运动和西欧教育哲学所体现的小乘法，提倡依据大乘主义，发展能够拯救因日帝的侵略而丧失国权的大韩民族和因列强的暴虐而生灵涂炭的人类的新学说和新教育。

第三，他的大同思想，主张“尊我国主义”，批判儒教界由来已久的尊华主义。朴殷植指出，大同思想首先应成为尊崇大韩思想，若因为孔子生于中国就尊崇中华，并创立尊华的教义，那么，孔子若诞生于韩国，岂不应将韩国像华夏一样尊崇。他继而提倡韩民族的民族主体性及对自己祖国的崇仰。

这一主张反映了他的大同思想虽植根于孔子的儒教，但否定儒子们的尊华主义，吸收与融合了当时韩国的民族主义的特征。

第四，在他的大同思想中，主张爱国的“知行合一。”他指出，当时的一般人士尽管口中常念及要热爱祖国，发展教育，振兴产业，但若不承担爱国的义务，那么，所说的这些都只是一纸空谈。他立足于阳明学“知行合一”思想，指出对于求索救国之路的人来说，走爱国的知行合一之路是他们唯一的选择。

由以上论述可以看出，他的大同思想也就是为恢复国权而进行的爱国运动的实践思想。

第五，在他的大同思想中，强调“万物一体之仁”。他指出，虽然所有人都具有“万物一体之仁”，但人们却因形体之私和物欲之弊而产生隔阂，因物我的计较与彼此的利害而争斗。这样久而久之，不仅天赋的良知丧失殆尽，人类也相互戕害；更有甚者，会同族为敌，骨肉相残。而如果人们能以与生俱来的良知之明作为引路之灯，克服私欲和物欲的弊害，恢复本心，那么天下所有人都将同返“仁义”之境，共享太平之乐。

这一观点体现了他提倡大同思想的目的，是要依据阳明学的“致良知”和普遍的“仁义”道德教育，追求人类共同的福乐。

第六，在他的大同思想中，主张“世界和平主义”。他指出，世界历史处于不断的变化之中，虽然现在人类处在分裂竞争、弱肉强食的时代，但将来必会迎来联合和平的时代。大同思想极力主张实现全世界人类的大同和平。他认为如果全人类联合和平的时代能够到来，那么他所提倡的大同思想也将得到长足发展。

由以上可以看出，他的大同思想虽吸收了西欧社会进化论的进化主义思想，但极力克服了进化主义把竞争论、优胜劣汰、弱肉强食等视为公理的具有帝国主义特征的理论。

综合以上论述，我们可以观察到，朴殷植的大同思想显然比康有为的理想主义更加现实。从本质上看，他的大同思想是以儒教为背景的李朝末期市民爱国启蒙思想的形态之一。

朴殷植以阳明学和大同思想为基础，在李朝末年创立了新的宗教——大同教。

大同教的创立虽以实现其远大的大同思想为目的，但在当时日帝欲将儒教界人士拉到亲日派一边的情况下，大同教更紧迫的任务，是要粉碎日帝的这一政治野心。

李朝末年，日帝成为韩国社会的上层统治阶级。为了使墨守陈规却又拥有强大势力的儒教界人士成为亲日派，伊藤博文拿出22万元资金，以李完用、赵重应为中心，并推举申箕善等人，于1908年1月组织了所谓的“大东学会”。大东学会表面上打着“弘扬儒教”的旗号，还发行了《大东学会报》，实质上是要引导儒子们走上亲日化的道路，以使无数儒子成为亲日分子，并使他们对恢复国权运动表现出冷漠情绪。

朴殷植等人把这一情况看作是韩国儒教界的一大危机，欲与之对抗，1909年9月11日，以朴殷植、张志渊、李范圭、李胤钟、元泳仪、李秉绍、赵琬九、申夏均、金源极等为代表的儒学者，创立了大同教。

大同教置日帝统监府的各种迫害而不顾，以朴殷植所提出的对阳明学的新解释及大同思想为基本教义，在初期的布教活动中取得了成功。对粉碎日帝欲将儒教界亲日化的政治野心，引导儒生们进入爱国启蒙运动的队伍中来作出了相当大的贡献。但随着1910年8月日帝将韩国归为其殖民地，大同教也被强行解散。大同教运动只进行了一年，便遭受到了挫折。

朴殷植为了从事独立运动，1911年4月流亡到了中国，因而国内以他为中心的儒教改革运动便完全中断。朴殷植在中国从事独立运动的同时，写了《韩国痛史》（1915年）《韩国独立运动血史》（1920年）等许多使“国魂”得以永生的历史书籍，成为韩国独立运动的重要组成部分。他还创设了“近代国史学”。他所强调的“国魂”与其哲学的核心“阳明学之心”有着密切关系。

第二章　申采浩的民族主义思想

一、申采浩的现代国家观

丹斋申采浩，这位李朝后期耿直儒生的后裔，这位如同爱惜生命般坚守大义和节操的伟大人物，这位誓不妥协、以身殉国的独立运动战士，以其坚定踏实的脚步，在民族斗争史上留下了铿锵有力的足音。

与其他政治运动者不同，申采浩作为怀有现代国家观念的国史学者，以国史研究为基础，形成了独特的民族主义思想。一个现代国家的形成，首先应具备建立在“一民族一国家”原理之上的“我的祖国”的意识。20世纪初，在韩国有三个现代国史意识的流派，它们分别是：站在殖民主义立场上的日帝官僚学者们对韩国历史的肆意歪曲，20年代以后受唯物史观影响的社会经济史学，以及30年代由接受近代史学教育的知识分子们创立的实证史学（主要是震檀学会）。以上这三个流派虽在程度上有一定差异，但有一点是相同的，那就是都对民族，这一韩国史的主体以及其历史发展过程缺乏鲜明的觉悟。在这种情况下，依据申采浩等自强主义者而形成的民族史的国史解释体系，以韩帝国时代，自强论的自主意识为基础，形成了韩国民族主义的主流。

民族独立运动是要建立能赋予境内所有居民以共属感的国家观念，并力图谋求这一国家的统一、独立与发展。在这一运动过程中，除了把本民族语言定为国语外，主要应致力于回顾该民族的发展过程，以国家为单位，创建国史学。所有民族都应把国史作为荣誉和独立的象征，作为民族以至国家性质的最高表现，欧洲哲学家黑格尔在解释民族独立运动时曾这样说过：“一个民族本

来的客观历史始于其拥有历史叙述之时”。

拥有对民族史的历史叙述，是近代主权国家形成的必备条件。在这一方面，申采浩做出了巨大贡献。他的民族史的国史研究，并不局限于单纯的历史研究，而是主张运用其自强主义思想来谋求大韩的独立，他的这一思想成为以实践为基础的韩国近代史观的主流。我们从申采浩的民族史观中，可以了解韩国近代民族思想的形成与发展。

二、丹斋的行动与思索

申采浩（1880—1936），生于李朝末年，经历了由于日帝的强权而使民族蒙难的特殊时期和为建立近代国家而进行独立运动的时期。因此，他作为一名投身于国权恢复事业的独立运动志士，作为一名典型的抗日民族主义者，为恢复国家主权贡献了自己的全部力量，他的思想发展与抗日独立斗争实践是密不可分的。

申采浩1880年生于忠清道，是贫困儒生申光植的次子，从小便从父亲那里接受了汉学和儒学教育。他19岁时就读于成均馆，1905年成为成均馆博士。20世纪初，由于日帝的侵略，祖国处于生死存亡关头，他于1905年出任《皇城新闻》的社论执笔委员，1906年任《大韩每日申报》总编。申采浩不满足于只做一名安贫乐道的儒学者，而通过亲身参与实践斗争，成了一名救国运动的先锋战士。

在韩国近代思想史上，受清末自强派的影响，从1901年到1910年这段时期，在韩国各地兴学会运动蓬勃兴起，其中有代表性的人物主要有组织大韩自强会的张志渊和朴殷植、申采浩三人。在日本留学时引进明治维新型的西欧思维方式之前的这段时期，韩国自强派极力宣扬从中国传入的“具有强烈主权意识的”近代西欧思想。也就是说，从中国传入的进化论自强主义成为新的国家思想。这种自强主义不仅是申采浩民族思想和新民族主义史观的出发点，同时也成为支配他一生活动的思维方式与行动准则。

他的一生以流亡海外为转折点，大致可以分为以下三个时期。

①言论活动期（1905—1910）。申采浩运用《皇城新闻》、《大韩每日申报》撰写宣传自强论的救国评论，提倡拥有爱国心。这一时期，在他的思想中，产生了研究民族史学的动机。

②流亡海外、从事民族运动，研究韩国古代史时期。1910年庚戌国耻之前，申采浩离开祖国，在青岛召开“青岛会议”，讨论关于如何开展独立运动的问题。之后，他又赴俄领海参崴参与《海朝新闻》、《青丘新闻》、《劝业新闻》的编写工作，并领导在俄领域的韩国人开展民族运动。

1915年他在北京与申春植共同组织新韩青年会，并与朴殷植、文一平共建博达学院，致力于民族教育。1919年上海临时政府成立时，申采浩被任命为全院委员会委员长，但因不合心意而辞职。他极力反对李承晚出任流亡的“韩国临时政府”总统，反对临时政府的外交主义和准备论，并加入创造派行列，试图把临时政府转变成具有积极作用的独立斗争工具。1923年，应义烈团的要求撰写《朝鲜革命宣言》。这一文献集中体现了申采浩的民族主义从以民族为中心向以民众为中心的转变。这一时期他对韩国古代史的研究论述是他流亡途中在旅馆完成的。

③无政府主义运动时期（1925年以后）。1923年他写的《朝鲜革命宣言》中，已反映出较浓的无政府主义倾向。1928年，他还直接参加到无政府主义运动中来。这一时期他创办了《夺还》、《东方》等杂志，并参与东方无政府主义秘密结社事件，后来在因国际诈骗事件而逃亡途中，于台湾基隆港登陆时被日本警方逮捕，在大连被判处10年徒刑，1936年2月21日死于旅顺监狱。

由以上论述可以看出，在他作为独立斗争战士的生涯中，其民族主义信念，在第一阶段是以自强论的国家史观形式出现的。第二阶段，在无政府主义、社会主义等中国社会思想的影响下，以激进的形式得到发展。第三阶段，在参加无政府主义运动的同时更加强调采取暴力的革命民族主义，也就是说更加坚定地走以无政府主义暴力斗争为基本方式的武力斗争路线。对申采浩的思想

起支配作用的是鲜明的爱国爱族的民族主义，是为光复祖国而进行的独立运动的坚定信念。在他研究国史以及开展运动实践的过程中，他的民族运动观念，他的实践性思想倾向，都得到了充分体现。

韩国近代思想的主要内容以试图建设近代独立国家的民族主义思潮形式得以体现，同时强调，在抵抗外敌的过程中，形成全民族一体化的倾向，在社会思想方面也通过民族为中心的独立运动的形势得以发展。申采浩的民族思想也经历了与之相同的发展过程。

三、自强主义史观的展开

从 1897 年 10 月大韩帝国称帝建元到庚戌国耻这十三年的大韩帝国时期，对于申采浩民族思想的形成是极为重要的时期。尽管在这一时期由于清日战争、日帝的政治渗透及以所谓合并为名义的强占，朝鲜王朝最终被迫解体，但这段时期同时也是在废址中产生了新市民思想萌芽、独立协会的自由民权运动蓬勃发展、近代富国强兵型自强国家的国权主义得以出现的历史转换期。

虽然从王朝史的观点来看，这一时期是衰亡期，但就民族史角度而言，却是开化派青年自下而上展开自由民权运动、在清末变法自强派的影响下近代国家思想逐渐形成的充满活力的激越的历史时期。在这一列强发动清日战争、俄日战争而激烈角逐的时期，以张志渊、朴殷植、申采浩为代表的自强主义者和思想家对大韩的出路究竟在何处这一问题进行了深刻的反思。

在光武、隆熙年间，民间学会学校如雨后春笋般不断创立，在此间新的国家意识得以形成和传播。申海永编著的《逻辑学教科书》（隆熙 2 年于普成馆发行）中的《国家总论》里便有这样的叙述："吾国国体乃君主国体也，依凭专制政治，实行君主专制政体，吾国臣民可向世人显耀其极富尊严之体制，"体现了近代国权意识。朴殷植、申采浩等曾指出"神存而不灭，形有时而复活矣"，这本《逻辑学教科书》在启发爱国心，强调朴殷植、申采浩提出

的“国魂意识”方面发挥了巨大作用，并使用史教育具体化。朴殷植著《兴学论》强调“国魂”、“国脉”的保全，那时所说的兴学，便是指自强兴学，他们所说的“国乃形也，史乃神也”便是要通过反映国魂的国史教育，培养爱国心，将来使作为“形”的祖国得以复活。

申采浩通过新闻评论，致力于宣传体现爱国心的新国家思想，同时从事以民族史的主流为中心的新的国史研究，他的这种自强主义思想在他所写的评论《大韩的希望》中得到充分体现：

“今日之大韩大有希望，今日之大韩灿若晨光，造物主若将各国国民的考试成绩昭之于世，我大韩国民必以一等之成绩傲居金榜之上。”

在他的论述中，展示了肩负未来重望的大韩国民群像，强调应怀有一种民族自豪感。他感慨道：“啊，我们的国民，是大有作为的国民”，他之所以能发出这样的慨叹，仍是基于他所提倡的自强论。

我国对于清末变法自强论的接受，加之日本军国主义者直接对韩国皇帝与朝廷施加压力，终于使政府被迫于1890年实行了自上而下的改革。然而，我国对于清末变法自强论的接受与这一改革在性质上有着根本的区别。它是以我国国学者们所说的为促进近代国家化进程而展开的启蒙运动的形式来体现的。另外，这种变法自强论对西欧思想接受的方式也与以日本明治维新为典型的具有“脱亚论”性质的西欧思想接受方式不同，其思想产生的动机是对中华主义的自己文化圈的自尊意识，是在批判与继承中体西用论＝洋务派这一理论的过程中所摸索出来的、清末型的接受西方思潮的方法，并成为20世纪初国学性反日知识分子们提出抗日民主主义理论的理论基础。西欧化要求中有两个分支，其一是近代日本的明治维新型现代化论，即开化论；其二是站在抗日立场接受清末变法自强论的国权主义现代国家论。二者的根本差异是：前者是“脱亚论”，即脱离传统的、具有强大主权意识的论调，

而后者是主体性自强论，这一理论以中华民族主义残存的变法论为依据而对传统的再次肯定。

因此，对于韩国史的研究与发展而言，前者最终将走上亲日化道路，归结到具有日帝官僚学者殖民主义主体性的韩国史的对立面中；而后者则将走上一条构筑以主体思想倾向为基础的具有"民族魂"的国史群像的道路。

申采浩在《读新史论》中苛评当时的国史教科书，指出它们是"……无精神之历史，无精神之历史必产生无生机之民族，必创造无活力之国家……"。这时所说的"精神"即指民族意识，指朴殷植所说的"国魂"，强调建立一种韩国人主体化、同一化的历史，而不要形成"韩国人不在"的历史。换句话说，就是要确立使韩国人自觉自悟的韩国史。这也可以看作是他为教育国民，使他们觉悟，继而产生爱国心而采取的一种方式。

申采浩的自强论观点到底源自哪里？一言以蔽之，即是接受了韦庵张志渊的自强主义学说及以梁启超《饮冰室文集》为代表的清末变法自强论的影响。

在最初投身于《皇城日报》和《大韩每日申报》的1905—1906年间，他所崇拜的前辈朴殷植、张志渊等都受到梁启超《饮冰室文集》的影响。

1907年（即隆熙1年），这本书的韩译本《饮冰室自由书》出版，这本韩文译本在翻译时删除了《饮冰室文集》中《类篇下》的内容。《饮冰室自由书》的基本论调是清末严复《天演论》（进化论）中所介绍的达尔文的进化论及斯宾塞的社会进化论思想。

清朝末年，在梁启超之前，严复为了寻求策略，拯救因清日战争而国政紊乱的祖国，发表了赫胥黎《进化与伦理》的译本《天演论》。严复将"进化"译成"天演"，将"生存竞争"与"自然淘汰"分别译为"物竞"和"天择"，在中国翻译史上最早引进了进化论原理。他指出所谓的"天人之道"即为历史，社会进化之道，也就是物竟天择的原理。指出，要想在激烈的生存竞争中，

在弱肉强食、适者生存的环境里求得生存，只有接受西方的学术思想和富国强民之法，通过变法实现自强。强调若要救国，除自强之外，别无他路。

目睹了清日战争过程的严复(1853--1921)于1895年他43岁时在天津的《直报》上先后发表了《论世变三亟》、《原强》、《救亡决论》、《辟韩》等四篇时事论述，阐明变法运动理论。这四篇文章都是论述天演论原理的。他将清朝在清日战争中的失败解释为强者生存、弱者溃败的"天择"，称之为"机遇"。他在《原强》这篇论文中，指出西欧之所以富强，其原因是学术的进步。他还强调指出达尔文的《物种探原》(物种起源)，对改革牛顿的《物理学》学术思想具有重大贡献。严复将"物竞"解释为"万物因竞争而生存"，"天择"解释为"适宜的物种得以生存"，将这两个原理释为"天演之公理"，指出，"最终，弱者为强者所食之肉，愚者为智者所使之役。"

严复在社会进化论观点上与斯宾塞达成了共识，他极力推崇斯宾塞的《群学》(社会学)，指出国家富强之根本在于人民的利益，同时制定了"杨民力、开民智、新民德"之原则。阐述到只有在力、智、德三方面都卓越者才能依优胜劣败的进化论原理得以生存，这就是所说的自强论原理。这种西欧天演论观点成为梁启超国权主义思想产生的理论基础。

在严复和梁启超变法论观点形成的过程中，受到了以下几位思想家的影响。

①达尔文：《物种起源》

②斯宾塞：《第一义》(综合哲学体系)、《群学肄言》(社会学概论)

③亚当·史密：《原富》(国富论)

④赫胥黎：《天演论》(进化论)

⑤穆勒：《穆勒名学》(论理学)

⑥甄克思：《社会通理》(政治学)

⑦孟德斯鸠：《法意》（法的精神）

⑧穆勒：《群己权界论》（自由论）

以上这些书目是严复译成中文的西方书籍，由此可以看出严复所阅读翻译的书籍的原作者，如达尔文、斯宾塞、赫胥黎、亚当·史密，贝因达姆、穆勒、孟德斯鸠、卢梭等都是近代思想的创立者。梁启超认为西欧富强的原因在于自由、民权、进化三大原理。提倡这三大原理的思想家们主要有孟德斯鸠、卢梭、本瑟姆（边沁）、贝胥、代卡勒特、斯宾塞等人，在梁启超的《饮冰室文集》中，引述了他们的观点。

韩文译本的《饮冰室自由书》有以下几例：

"孟德斯鸠，法国人，著《万法精理书》，言君主、民主、君民三种政体之得失。"

"卢梭，法国人，著民约论，言国家体系中民间契约的形成。"

"亚当·史密，英国人，生计学鼻祖。"

"生存竞争与优胜劣败是进化论的公理，世上所有人若要生存就必将求胜，若要求胜，就必成为优者……。"（放弃自由之罪）

"二人角力，如有弱者，则强者必运用其力而胜之，此乃必然之势，若将强者用其力定为罪过，则宇宙间必将无人去求生存。充分发挥能及之力而求生存者，不可谓之 罪。"（放弃自由之罪）

"所谓强权，即指强者之权利，英文即是 The right of the strongest，此语并非出于东方，强者对弱者所施之力即为权力，人类，一切生物界乃至无机界都在此强权控制之中，一言以蔽之，即天下无所谓权利之训，只有权力，权力亦即权利。"[1]

"世界只有强权而无他力，弱者受制于强者，此乃进化之第一公理。"[2]

由以上引述可以看出，梁启超变法自强论的思想基础是进化

① 参见《论强权·强权之界说》。

② 参见《论强权·论强权与自由之权之关系》。

论，也就是天演论，若要在弱肉强食的国际社会得以生存，就必须取得生存竞争的胜利，而要胜利，则必须成为最佳者。以这种观点为基础，梁启超提出“国家思想”(新民说和开明专制论)，并倡导国权论民族独立运动。

李朝末年，张志渊将严复与梁启超的这种变法自强思想传入韩国，并开展了自强主义运动及大韩自强会的政治实践活动。张志渊在 1906 年 5 月大韩自强会成立时，早已通读并掌握了《饮冰室文集》等书，构思创立具有自强论特点的韩国民族主义的自强主义理论，并试图以此作为救国民族运动的策略。同年 8 月在《大韩自强会月报》2 号刊上发表了《自强会问答》，10 月在该报 4 号刊上发表《自强主义》，他还在该报的 6、7 号上发表了他的《国家贫困之故》，这篇论文是一篇反映其变法论思想的论述，他力求通过研究亚当·史密的《国富论》(中译本为《原富》)而使西方富强之术在韩国亦得以实施。

“吾闻西人生计学之言，曰，凡生利之人有二种，一曰直接以生利者，若农工之类，二曰间接以生利者，若商人、政治家、教育家之类是也。其生利之力亦有二种，曰体力，曰心力，复细别为二，曰智力，曰德力，……然而，英人斯密亚丹氏之论，曰品上者，若官吏、师儒、医巫、文章之士，品下者，若唱戏之人、侏儒、角力士……”。

上面所引用的“斯密西丹氏”即指亚当·史密。

“噫，英人边沁氏尝言，政府者，有害之物也，然而所以设之者，以小害物制大害而已。”

上文中的“边沁氏”即指英国功利主义者本瑟姆。

“史密氏之言曰读书之人，亦耕财之大者，梁启超氏——以当士农工商，号称国之四民，褒然居首……。”

张志渊引用英国生计学者史密和边沁的学说，列举“教育”和“振兴产业”这两种自强之法，即“在发展教育也，在振兴产业……”强调只有启发和培养国民的爱国心，依据自由主义经济政

策，实行产业化，才是真正的自强之路。

张志渊并非完全否定儒教旧学，而是主张通过与新学的相互变通，来振兴儒风，这也是清末变法论的主张。

他在《自强主义》这篇论文中所列举的人物有拿破仑、哥伦布、林肯等，都是勇于冒险、不断进取的"竞争优胜者"，或唤醒国魂的爱国者，指出像林肯那样"不愿国内之分裂，不怕战争之涂炭，毅然颁救奴令于南美"的爱公理者，以及像克伦威尔那样的爱国民者等，这些人都是自强主义的英雄。

这些自强主义英雄的整体形像，在应用竞争原理而得以前进的社会，成为能够得以生存的优胜者、适应者的人生典范。张志渊曾反复强调他为培养具有明确的国家意识的爱国国民，强化近代民族国家主权而写的论文《自强论》的前提就是"物竞天择之公理。"

"夫国家者，对外之名词也……以至思想法制不同，精神不同，不得不自国其国者，循乎物竞天演之公例，人与人，不能不冲突；国与国，不能不冲突，于是乎国家之名立也，以应他群者。"[①] 我们通过一些生物化学文献为此了解到在生存竞争日渐激烈的世界性对峙环境中，自存、自强的国家（现代民族国家）并不是在普遍主义的秩序中，而应生存在历经优劣胜负的较量之后达到势力均衡的一种新秩序中，并应不断发展。这可以说是张志渊自强主义国权意识，以及自强论对国家这一概念的设置。这是这种对张志渊自强论的接受使得申采浩的史学构想成为可能，也成为他青年时期思考问题的出发点。

申采浩 1925 年所著的代表作《朝鲜上古论》总论，是通过对民族主义历史思想的概括整理。进而形成的民族史学"宣言"。这篇总论在一定意义上可以说能够成为民族史学的纲领，被后代的学者们所继承，与"朝鲜历史上一千年来第一大事"一同成为对

---

① 参见《自然主义》同月报，4号。

以往“事大主义韩国史认识”进行本质上批判的出发点。这篇总论的民族史性的国史理论，发展到了他从前在著述《读史新论》中的自强论设想。他是在20世纪初中国很流行的社会思想的影响下，强调社会发展过程中的社会性与群众性。他的这种对民族史的规定，有比世界史的规定更为先进的内容。

但不可否认，这篇总论从1922年梁启超的大学讲义《中国历史研究法》的历史观中，受到了很大的影响。

申采浩在总论的开篇就提出“何为历史”的设问，接着对这一概念做出了一个极为著名的定义：

“何为历史，是人类社会我与非我的斗争，是在时间上得以发展、空间上得以扩大的心理活动状态。”

申采浩对历史的这种 我与非我之斗争”史观的定义，是建立在自强论的理论基础之上的。我始终都指“民族我”，斗争也是民族国家间弱肉强食的斗争。从狭义上来讲，这一概念是以民强主义史观上常常出现的战争史观为基础而下的定义。他所定义的“我与非我之斗争”也就是《读史新论》中所展开的自强论观点，对于在冷酷的势力均衡体系中以优胜劣汰决定胜负的近代国际社会来说，这样定义并不过分。同时，“在时间上得以发展，空间上得以扩大的心理活动”，这种了解并掌握历史的态度，是受到了西欧近代史观的影响，特别是在《读史新论》中，将国魂、爱国心等表现为“心理状态”，形成了凝炼的精神史观。值得注意的问题是在他的民族主义思想中，如何把握“我”这一概念。

“何谓我，何谓非我，浅而言之，居于主观位置者即为我，其他便为非我。例如，朝鲜人将朝鲜作为我，英、俄、法、美等则分别把自己国家作为我，而视朝鲜为非我，无产阶级将本阶级视为我，而将地主、资本家视为非我……”①

申采浩可以说是最早明确地认识到什么是韩国史历史主体的

① 参见《朝鲜上古史·总论》。

思想家。他指出，历史并非是任其流逝的，有创造它并促进其发展的主体，在居于主观位置的历史的主体“我”与“非我”的斗争过程中，历史才得以发展。

他认为，“现在若要研究朝鲜史就要将朝鲜民族做为‘我’的基本单位来掌握”，作为国家主体的“我”是指韩民族，“非我”即指英、俄、法、美等民族。他以韩民族作为一个历史民族国家加入到自强论生存竞争中为前提，将自己的民族主义历史观定义为典型的民族间的斗争史。

“我”与“非我”的立场是相对的，所有的“非我”也不是唯一且固定不变的。事大主义史观对世界的认识是将“中华”置于金字塔的顶端，作为中心，其他地位逐层降低者谓之“四夷”，而申采浩所提出的“我与非我之斗争”中，并未设定这种“事大”的中心。他认为任何一个“我”都可以站在主观立场，将“我设在中心，因而这中心也便是多个。这一观点否定了历史上的以中华的唯一中心的说法，进而揭示了“无中心说”，为深入有效地批判事大主义打下了坚实的基础。

申采浩通过历史的“无中心化”，指出韩民族若要达到“自我中心化”，也就是“主体化”，就必须有“自我发现”，而韩民族要真正“发现自我”，就要上溯到事大主义出现前的古代史时代。檀君神话，花郎道，妙清的称帝建元论及除此之外的高句丽防卫战、北伐战等，都是“我”对“非我”斗争的绝好表现。

根据“我与非我斗争”史观，历史评价的标准是在斗争中胜利或是失败。基于这一点，在他的第二期《总论》中所论述的斗争史观的核心便是自强论。在斗争中，若要成为胜利者，就要在优胜劣汰、适者生存的竞争中自觉地确立“民族我”，培养能够在与“非我”的斗争中获胜的竞争力。但申采浩的史观也具有所有民族史观的共同缺陷，那就是他虽指出存在着以国家平等权为前提的“永远的斗争”，但却未能设定基于这种斗争之上的普遍性目标。

申采浩自强论的我与非我斗争史观为领会无视以往史观这一侧面提供了依据。他依据民族史的解释对被过去的史学家所否定的两个人物——妙清和郑汝立进行了重新评价，这一点较为引人注目。

这两个人物，从事大主义的史学观点来看，不过是反时代的幻想家。在王朝史的立场上来看，也不过是叛逆者。但如果将申采浩的反事大主义民族史观作为评价历史人物的标准的话，那么对这两个叛逆者的历史评价就和从前彻底不同了。与此同时，他还否定了崔致远、李退溪等的朱子学观点。在谈及崔致远时，他认为其不过是一个汉文的毕业生，因为其“学识中虽贯穿汉书与佛典，但因没有看一篇本国的古记。故其提倡之主义，亦不过是纯支那化”，把崔致远作为“事大慕华”的典型人物加以批判。

申采浩在对妙清的再肯定中，其民族主义观点的表现达到了顶峰。这一观点也被作为批判金富轼事大主义史学的一个论据。《三国史记》中所提到的金富轼，成为丹斋史学中划为时代的基准。在其之前是独立自存的国史，在其之后是事大慕华的国史。他的这一观点在其论文《朝鲜历史上一千年来第一大事》的题目中得到充分体现。他所说的“第一件大事”，也就是指被称为“西京战役”的妙清之乱。在这场战乱中，主张称帝建元的妙清派被称做“郎家”，是民族自主的传统守护派，同时将扶植事大主义的金富轼一派称为“儒家”，因此，西京战役也就是韩国历史上民族主义的“郎家”与事大主义的“儒家”的对立。申采浩的这一观点鲜明地反映了他的史观特征。

“历代史学家皆认为西京战役不过是王帅与叛逆之间的战争，这是一种毫无远见之看法。事实上，这场战役是佛郎两家之战役，是国风派对汉学派之战役，是独立党对事大党之战役，是进取思想对保守思想之战役。妙清是前者之代表，而金富轼则是后者之代表。”

申采浩断言，妙清的进取思想若在这场战役中取得胜利的话，

韩国史将向进取的方向展开，如果金富轼取得胜利，就将受制于事大保守的儒教思想。然而，事实上，就试图接受先进文明、依靠“事大”加入“中华文化圈”的当时而言，金富轼作为革新派的读书人的这一方面也应得到肯定。

申采浩以其当时的思想为出发点，将历史人物中的郑汝立作为民族主义英雄进行了再次评价。就申采浩的反事大、反朱子学的观点而言，对王朝史的叛逆郑汝立进行再评价是顺理成章的事。他称赞郑汝立是“突飞的革命学者”、“反事大的自主思想家。”

“郑汝立一笔抹杀儒教所谓的‘忠臣不事二君，烈女不更二夫’的伦理观，指出‘害民之君可弑，不行仁义之夫可去’，‘周室已丧天意人心，为何尊周；人众土地早已归属曹操司马，刘玄德以区区一隅如何堪为正统”，他还反对孔丘、朱熹的历史观。其弟子辛克成等称“真乃前圣未发之语”，“宰相与学者也为其学识而赞叹不止”。

以上对《总论》内容的引述，是申采浩对朱子学历史观批判精神的体现，是其为达到批判事大主义的目的，通过对郑汝立的再评价，而对儒教历史哲学所做的批判。由此可以看出其反对儒教名分主义、尊周的正统论等传统史观，鲜明提供现实主义自强论的独立民权运动的历史观。

四、无政府主义式的民族主义

进入 20 世纪 20 年代以来，由于对三一运动的历史反思及受其流亡地——中国的无政府主义革命思想的影响，申采浩的历史思想逐渐从自强论的英雄史观向相对进步的社会史观转化。他将历史运动的主体由民族转向民众，他的独立运动方针也从“外交”、“准备”等比较温和的方向向相对强硬，即暴力斗争的革命及无政府主义暴力正当化方向转变。

那一时期集中地反映申采浩民族思想的代表作是 1923 年发表的《朝鲜革命宣言》(又名《义烈团宣言》)，这一宣言虽说是为抗日地下暴力行使团体——义烈团所写的，同时也恰是他自己思

想的体现。在1920年以后的革命实践中，也始终如一地表现了这种革命色彩。其主要主张是要依靠国家实力，有力打击日帝的权力机构。

流亡中国后，申采浩经常批评妥协主义文化运动和缺乏革命暴力手段的外交运动。其民权运动路线是坚决主张对日帝采取积极斗争。1915年他在北京与申圭植共同组织新韩青年会。1919年上海临时政府成立时，他作为《新大韩》的主编攻击临时政府温和的独立运动方针。1920年9月与朴容万、申肃等“武断派”联合，成立了“北京军事统一会议”，试图实现鲜明的独立运动一元化。1923年1月，为激进的独立斗争团体“义烈团”写作宣言，反对临时政府只采取“外交”、“准备”等温和的斗争路线，号召展开依靠暴力手段的军事独立斗争。1923年日帝的文化统治采取怀柔政策，召集所谓的“自治运动”时，申采浩作为发起人提出了“非妥协主义”，并组织了“新干会”。他所写的《朝鲜革命宣言》，不论是在日帝日益稳定地占领韩国时，还是在国内外产生同调化妥协倾向时，都是反对对日帝采取任何妥协，揭示新的独立运动路线的不朽文献。

因为这一宣言是义烈团宣言，所以要了解这一宣言的思想特征，首先应弄清义烈团的性质。义烈团与1919年由申采浩任团长的“大韩独立青年团”及1924年成立的“多勿团”性质相同，是1919年11月由金元凤等13人组织的秘密暴力独立运动团体。这一团体是采取暴力、暗杀、破坏等所谓的“革命暴力手段”而进行斗争的地下组织，在国内外曾组织了炸毁釜山警察署、朝鲜总统府、东拓、殖银及日本二重桥等活动。这一团体公约的第一章阐明“义烈”的“义”指“正义”，“烈”指“猛烈”，即指“为了正义勇猛前进，壮烈献身”之意，这一团体公约则深刻地体现了中国无政府主义对朝鲜的影响。

①欲强烈实行天下正义之事，

②欲为朝鲜之独立与世界之平等而献身，

③欲成为确有忠义气魄，献身精神者，

④一为九而舍生，九为一而献身。

以上是公约十则中能体现那种思想倾向的四则。这一公约在民族运动超越国境，与全世界的运动相联系这一点受中国无政府主义的“天下之正义”、“世界之平等”等口号的影响，其运动观点也受由李石曾等主办的中国无政府主义者的机关刊物《新世纪》（1907年创刊）的“七反”和“七礼赞”等标语的影响。这“七反”是指“反宗教，反传统，反享乐，反优越阶层，反政府，反军国主义，反民强主义”，“七礼赞”是指“科学礼赞，自由礼赞，人道主义礼赞，暴力礼赞，革命礼赞，共产礼赞，大同主义礼赞。”中国无政府主义者对所有事物都采取否定态度，他们认为其任务就是“破坏”，主张“自由从破坏的废墟中产生，并会产生必然的结果，因此不需要领导者的指导与干涉。”

由于无政府主义者们将其运动路线定为“破坏”与“反优越阶层”，因此信奉依靠群众自觉、群众起义的“直接革命”。值得注意的是不论是义烈团的实际行动，还是申采浩所写的“宣言”中，都体现了为韩国独立而进行民众直接革命的路线。

义烈团后来同与之有相同运动路线的“救国冒险团”合并。《高等警察要史》从对这一团体的信念进行考察的观点出发，概括了独立运动的方法，这便是“非决战，非外交，只有依据暴力、破坏、暗杀、暴动，才能实现朝鲜革命之目的，靠正规军及外交、宣传无法完成革命大业，除依靠决死的勇士和炮弹的威力外别无他法。这一点革命的历史可以验证。”这一《要史》也记载了义烈团的“义伯”金元凤与日本无政府主义者大杉荣在中国相遇，义气相投这件事。后来，创立9年的义烈团，从1928年起抛弃了无政府主义的特点，在苏联的影响下转变了共产主义团体。义烈团意义重大之处在于，申采浩在为其撰写宣言时，它还是具有无政府主义色彩的“暴力革命”“民众运动”的独立运动团体。由这一宣言而产生的阶级观念也还没受到马克思、列宁主义等共产主义倾

向的影响。

申采浩流亡中国研究民族思想时，与中国无政府主义运动代表人物李石曾的结交，在一定程度上可以说为解决一些问题大开了方便之门。李石曾（1882—?）是出身河北省的中国无政府主义运动的创始者，先后致力于《新世纪》的创刊、法国巴黎“留法俭学会”、“留法勤工俭学会”的活动及无政府主义的普及。1916年蔡元培出任北京大学校长后，聘请李石曾为教授，五四运动期间被与李大钊合称为“北京大学的二李”，成为一个有很大影响的思想家。(后来李石曾转向国民党一方，死于台湾)。

1918年，由已为北大教授的李石曾介绍，申采浩在普陀庵著作《朝鲜史》，他们两人一直保持着朋友关系。申采浩死后的1945年，作为世界社代表的李石曾仍积极致力于“申采浩学社”的创立工作。申采浩读完幸德秋水的《基督抹杀论》后，与其无政府主义产生了共鸣，赞叹“日本人都狭隘而残酷，只有幸德秋水例外”。申采浩还专心攻读中国无政府主义元祖刘师复的论文集，由此也可见他在无政府主义理论上已达到了相当高的水平。

刘师复起先留学日本，1906年脱离孙文的同盟会，组织了无政府主义者暗杀团，于1912年成立“晦鸣学社”和“心社”，提出“成为为民说话之机构”的宣言。指出平民之所以落入悲惨境地，是由于社会组织不善，只有实行根本上的世界革命，打碎现实社会的各种强权政治，平民们才能享受到真正的自由与幸福。申采浩所读的刘师复的论文集就是其机关刊物《晦鸣录》(后改名为《民声》) 中所载的《无政府天说》等。刘师复在论评中，强调了对各种强权，特别是对军国主义强权、经济上不平等等的否定，并认为“如果大众从纯粹的拥护人道、反对强权出发，自觉地起来防卫，那么其势力定会比政府的军队更强大”，这种对平民力量的信赖与申采浩产生了共鸣。

申采浩所写的《朝鲜革命宣言》是依照中国无政府主义原理，体现其思想由“民族”向“民众直接革命”的方针转变的文献，现

将其内容作如下分析。

第一，这一宣言明确揭示了日本的强权政治，从经济角度，特别是经济剥削的角度一一列举了日帝的侵略特征。与三·一独立宣言相比较，申采浩的这一宣言并非独立的请愿，而是强调依靠革命手段争取胜利。这一宣言中，论述到当时韩国的“商业家们成为日本产品向韩国倾销的中国人，在这种资本集中的原则下逐渐走向灭亡之路。”这一说法体现了他的社会经济思想观点。

申采浩明确指出，为“讨伐日本强盗”，应采取暴力革命手段，这足以显示宣言的无政府主义特征。

第二，这一宣言一一列举了各种独立运动的路线，并进行了批判。

①自治运动：内政独立、参与政权、自治运动都陷入了日帝三·一运动后采用的怀柔政策之中，要真正取得独立，不能寄希望于日本军国主义的雅量。

②文化运动：在被日帝剥夺了经济生存权的情况下，不可能取得文化的发展，进而指出与日帝相妥协、寄食于日帝的自治运动者与文化运动者是“我们的敌人”。

③外交论：指出依靠外交手段驱逐日帝是不可能的，尤其对李承晚等的外交独立路线进行了辛辣的批判，同时也批评了三·一运动时过于相信对“和平会议”、“国际联盟”的宣传这一事实。

④准备论：将安昌清等的教化主义独立准备称为“痴人说梦”。

就这样，申采浩对以国内妥协主义者崔麟、李光洙为代表的自治运动，以李承晚等为代表的外交论，以及岛山的准备论这三个流派的路线进行了批判，以义烈团宣言的形式创立了“民众革命论。”

第三，这一宣言所提出的独立路线一言以蔽之，则为“民众的直接革命”这一路线以中国无政府主义中表现出的反优越阶层的民众直接革命思想及排斥优越阶层支配的权威否定思想为前

提，指出运动方法既不是自治妥协，也不是外交和准备，只能是依靠暴力手段的革命。

“现在所说的革命，是民众自己进行的革命，因此称之为‘民众革命’，‘直接革命’。因为是民众直接革命，其沸腾膨胀的强度足以打破用数字比较强弱的观念，最终的胜负也将脱离一向所说的战争学上的字轨。无钱的民众可以打倒拥有百万军队、亿万财力的帝王，驱逐入侵之外敌，故我们革命的第一法宝乃群众之觉悟。”

由此，我们可以推断出他写作宣言时热衷于中国无政府主义思想的程度。民众为切身利益而进行革命的“直接革命”思想与依靠列宁的近卫军们指导的优化主义无关，只不过称“先觉的民众为全体民众的利益而成为革命的先驱，这是民众觉悟的第一步”。试图谨慎地谋求革命的权威和对优化阶层的排斥。

他在分析三·一运动时指出“虽在高呼万岁时体现了民众一致的气概”，但没有“暴力中心”，进而提出有民众的奋起，同时也有暴力中心的所谓民众暴力的无政府主义哲学。他还论述到安重根、李在明等烈士虽有暴力的行为，但其背后没有“民众的力量”为基础，这也是一个缺陷。他的独立路线从此时起引入无政府主义，他的“民众＋暴力”二者缺一不可的思想在暴力运动过程中得以发展。

中国无政府主义者所谈及的“暴动”，一般是指“破坏、暗杀、暴动”，这篇宣言也列举了“暴力、暗杀、破坏、暴动”等，并指出了如下所列的暴力活动的对象：

①朝鲜总督及政府官吏；

②日本天皇及政府官吏；

③探子、卖国贼；

④敌人的所有设施。

这一宣言明确指出了暴力运动的对象，暴力运动主要是对敌人的权力机构及权威的破坏，因此，在宣言中，这种暴力破坏的

对象，即①打击异族统治；②消灭特殊阶级；③消除社会不均衡现象；④打破经济掠夺制度；⑤粉碎奴隶文化思想。这也就是所谓的“五破”主张。这一点可以使人联想起对“国粹”有着绝对信仰的章炳麟的“五无论”。章炳麟的“国粹”即是与抵制其他民族压迫的民族自主自爱（排满光复）相关联，排斥各种体系压迫的“五无论”。

第四，勾画了革命胜利后前景广阔的韩国的未来。

在宣言的结论中号召，为了建设“固有的朝鲜”中“自由朝鲜民众”所拥有的“民众的经济”、“民众的社会”与“民众的文化”，“二千万民众团结一致，向暴力破坏的道路迈进。”在建设民众本位的新国家的同时，建设反对经济、社会不平等的平等社会、自由社会。申采浩的思想完成了由狭隘的社会进化论民族国家主义向“无政府主义”的转化，他以“建设人类不受压迫，社会不受剥削的理想的朝鲜”结束了这篇宣言。该宣言体现了他对帝国主义有着深刻的认识，他初期所提出的以本民族为中心的民族国家主义，阻止了向压迫他民族的军国主义堕落的道路。

1928 年 4 月，他为召集流亡中国的韩国无政府主义者在北京的聚会发挥了积极作用。是年 5 月 8 日，受东方无政府主义联盟的外国诈骗事件连累被判处了 10 年徒刑。

《东亚日报》1929 年 2 月 12 日登载了如下的公审纪实。

审判长：你不认为欺骗很恶劣吗？

申采浩：我们的同胞为光复祖国而采取的所有手段都是正当的，别说欺骗，就算盗窃，也不会觉得羞耻与顾虑的。

在第二次公审时，申采浩陈述道：“虽然我曾讲过因看了某些书而产生了动机，组织无政府主义联盟。但事实并非如此，我之所以组织无政府主义联盟，其目的是为了开创帝国主义统治下的弱小民族的未来。”他的无政府主义是为完成反帝斗争的实践而采取的手段。然而，伟大的民族史观的树立者、伟大的独立运动家丹斋申采浩未能够看到光复的今天，他吟诵着“即使我被屠刀刺

杀，也会有美丽的血滴流下，滚烫的热血挥洒在祖国的沃野，滴落之处必会盛开迎接瑰丽明天的朵朵鲜花……”1936年2月21日申采浩在旅顺监狱以身殉国，终年57岁。

第二十二篇　西洋哲学的传入和发展

（1603—1945）

思想不是一成不变的，它是不断产生与发展的一股潮流。如果一个民族只是一味固执地坚持这一民族所固有的思想的话——事实上，纯粹的固有思想存在与否这本身便是个疑问——这个民族的思想便会僵化与衰老，最终在历史发展的大态势下无法自存，只有面对灭亡的悲惨命运。流水才能不腐，如同水必须流动一样，思想也必须不断发展，而且也只能不断发展。

一个民族的思想若要永远发展下去，其思想就要不断地补充新的内容。要做到这些，这个民族一方面要通过对传统思想进行历史的反省与批判，以培养这一民族思想的力量；另一方面，能动地接触外来思想，自觉地对其进行选择使之与民族的传统思想相互作用，使新的民族思想能得以持续发展。可以说，所有的民族思想都必须经历这种持续不断的创造发展过程。

我们的民族思想也是经历了这样的创造过程发展而来的。我们民族从古代就开始不断地吸收外来的文化与思想，并使之在民族史的范畴内得到融合。在此过程中，民族思想崭新的、独特的内容得到了不断的发展。三国时代对佛教与道教的吸收，统一新罗时代和高丽初期对儒教的吸收，以及高丽末期李朝初期对程朱学的吸收，这些新的思想体系的接受与建立，都是我们民族对历史的理解与创造过程的产物。李朝末期西欧思想及天主教的传入

也属于这一脉络。特别应该指出的是，我国对于天主教的引入及近代西欧文化的初期接受，并不依靠西欧人他动地传入，而是从17世纪初开始由朝鲜传统社会的人们能动性地努力而得以进行的。

天主教依靠朝鲜传统社会人自己直接引入韩半岛这一事实，不仅在基督教的历史上，就是在世界历史上也是非常罕见的一件具有划时代意义的大事。唯有我国没有等待外国传教士与外国传教团体的布教，主动去外国寻求真理，自觉地研读基督教书籍，发现其中的真理，并向同胞们传播，这的确是世界传教史上一个独特的事例。

对于比天主教晚一年进入韩半岛的新教的接受，也属于此种情况。

"就新教的传入而言，在东亚三个国家中，韩国比任何一个国家都积极。中国产生新教信徒是在传教士到达8年之后，英国传教士马礼逊1807年到达广东后，1914年为澳门的中国人进行了洗礼，产生了信徒。美国传教士和吉斯1859年进入日本，5年后，也就是1864年，布朗和巴拉拉的日语老师接受了洗礼，成为信徒。然而，我国与中国、日本情况不同，在传教士来之前已经有了信徒。1884年9月传教士艾伦第一个来到我国，第三年4月长老会教派的安德伍、同年5月监理会教派的阿彭泽勒也到达韩国。这些外国传教士到达韩国以前，李应赞等5人前往满洲，与苏格兰的长老会牧师麦金太尔相识，在艾伦到达韩国的8年前，也就是1876年接受了洗礼。1879年徐相仑从苏格兰长老会牧师罗斯那里接受了洗礼归国。据记载，作为使团成员的李树廷1883年在日本东京接受洗礼。除此之外，在传教士从未去过的地方，韩国人自己筹建礼拜堂，成为教徒，等待传教士的到来。"很多人自发地到传教士面前接受洗礼，成为信徒。""韩国的北部地带因是世界上最成功的传教地带而引起众人注目，这并不是因为与教会有关系的人数多，而是因为他们自己开办教会，这是很令人吃惊的事。"

从以上记载中,我们可以看出我国人自发地接受新教的积极态度。

对我国吸收与传播西洋哲学的过程的分析可分为两点。第一,西洋哲学如何在我国萌芽,这里将要阐明我们的祖先怎样接触西洋哲学,经历了何种批判过程才采纳的。

第二,西洋哲学如何传入我国,如何得到发展的。在这里将要以开化思想的传入、韩日合邦、三·一独立运动、大学中的哲学教育、海外留学生的归国活动为重点,探求西洋哲学的传播过程。以下这些论述都是以确凿的文献为基础所写的韩国哲学史的一部分。

第一章　西洋哲学的萌芽期

一、西洋哲学的传入及与西洋哲学的接触（1603—1723）

大约从17世纪初，也就是明末清初开始，因传统的事大外交关系而经常出入北京的赴京事大行使曾在很长一段时间内，坚持不懈地把汉译西学书籍带回韩国。以这些书籍为依据，南人系少壮派学者，通过对作出朝鲜西学重要组成部分的天主学的研究，最终使西方哲学在韩半岛得以传播。

在这里，笔者所说的"朝鲜西学"（以后简称西学）这一词，并非《三国遗事》中所谓的"时义相师西学入唐"中的西学，也不是崔致远《桂苑遗香》中所谓的"博士王遵等十八人而求其道"这种普遍意义上的去西方（即中国）研究与接受儒学与佛教。在韩国史上所采用的"西学"这个词是一个具有一定时代历史性意义的词汇。所说的"西学"是对于壬辰倭乱以后，宣祖以来，从明、清向李朝传入的，对与汉译西欧学术书籍及西方科学技术文物器械有关的学术进行的研究。

西学这个概念在慎后聃的《河滨集》(1924年刊行)中最初出现。慎后聃称西学为"泰西者学"。这种称谓不仅包含"西方学者们的学说"这一普通的语义，还有被明朝称为"泰西者"的"利玛窦（1552—1610）的学问"这种个别的含义。除此之外，还意味着"以利玛窦为代表的西欧学者们的学术。"

洪大容称西学为"泰西人之学"，并指出"康熙以来，来中国者甚众，这些人士在北京城中建设'四堂'，并居住其中，称之为'天主堂'，故而'西学'开始兴盛。"从这种记载我们可以体会出，朝鲜西学的本来意义。

意大利耶稣会神父高一志（1566—1640）在中国著述了多达15种汉译西欧学术书籍，其中在《西学治平》[①]《民治西学》[②]、《修身西学》[③]中有“西学”这一词汇。比高一志神父稍晚一些到中国的意大利耶稣会的艾儒略神父（1582—1649），在他所著述的汉译西学书籍中，有一本书叫《西学凡》，这本《西学凡》是一本西方学术的概论，阐明西方学术以基督教为中心这一事实。值得一提的是《西学凡》中有对西方中世纪大学教育课程的介绍，书中将理科称为“斐录所费亚”（Philosophia 即哲学），理科的课程由文科（即修辞学）和这之后所学的哲学课程组成。哲学课程要攻读四年，第一年是逻辑学，第二年学物理学和自然哲学，第三年学形而上学，第四年学伦理学。

我们在这里所说的“西学”，即指从17世纪初开始，由在明清两朝比较活跃的天主教、耶稣会的修士和神父们译成中文的西欧学术著作。因此，可以说通过这种西学，以烦琐哲学为基础的西欧中世纪哲学才能传播到中国和韩国。明末清初，较为兴盛的西学由“赴燕行使人员”传到了当时文化锁国的李朝。汉译的科学书籍及伦理书、宗教书等与西欧的科技器械一起，刺激了李朝后期先觉之人的学术好奇心。到了肃宗英祖时代，西学书籍与道佛儒家的书一起摆上了儒生们的书架，并成了他们的爱读之物。

西方哲学在我国的传播是从“天主学”传入时开始的。仁祖9年，也就是1631年，赴京大使行员郑斗源从北京归国时，从陆若汉那里得到一本清朝李之藻编纂的《天学初函》，有人认为这是西方哲学的最早传入时间。然而，宣祖时代李睟光（1563—1628）的著述《芝峰类说》中，有关于西方哲学最早传入我国时情况的记载，也有人称李睟光是西学的鼻祖。李睟光的《芝峰类

① 西方政治学，共11章。
② 《西学治平》的读篇。
③ 西方伦理学，共10卷。

说》是一部以天文地理为主，包括禽虫在内，收录了25部184项3425个条目的百科辞典。在这本书中，李睟光只不过用150字的短文列举了利玛窦所著述的《天主实义》第二卷的编目，在李睟光所作的《交友论》中，写到了西方人也珍视友谊。这些短文可以看作是迄今为止所知道的关于天主教的最早记录。李睟光虽对天主教进行了学术研究，但并不能表明他对天主教思想进行过深入研究。

另外，与李睟光同时代的柳梦寅（1559—1623），在他所著述的《於于野谈》中，简要论述了天主教的特色，并一一列举介绍了利玛窦所作的《天主实义》上下卷八编的编名，同时也对天主教进行了批判。柳梦寅指出，"所谓天主，即是上帝，所谓实，是指不空，故而排斥道教、儒教的空、无之说。"他还认为，"虽说这种学说有一定的道理，然而那种认为有天堂，地狱之分，以及提倡结婚的说法却无法脱掉支持邪说、蛊惑世人的罪名。"在这里，柳梦寅对于天主教的记录也不过是一种空想，无法将之作为对天主教本质进行研究的成果。

汉译西学书籍，特别是郑斗源1631年最先带回的《天学初函》中有关西方哲学的内容虽说是片面的，但对于我们研究西方哲学思想的传入经过却不容忽视。

天主教耶稣会是伊格内修斯·洛约拉神父为了与新教分庭抗礼，并发展天主教而于1534年创立的传教修道会，这一修道会修道神父的国籍分别是意大利、德国、法国、西班牙、葡萄牙、荷兰等，为了扶植基督宗教和儒教界的基督教信仰，传播西方文化而编著了一些汉译西学书籍。《天学初函》便是中国人李之藻（？—1629）将这些书进行了收集，于1628年编纂的一本丛书。这本《天学初函》的理篇（关于宗教、伦理）包括《西学凡》、《唐景教碑》、《畸人》（10篇，上下卷）《交友论》、《25言》、《天主实义》（上下卷）《辨学遗牍》《七克》、《灵言蠡勺》、《职方外纪》等10类；器篇（关于科学技术）中，包括《泰书水法》《浑盖通宪图说》

（上下卷）《测量法义》、《勾股义》、《几何原本》、《表度说》、《天问略》、《简平仪》、《同文算指》（前后篇）《圜容较义》等 10 类，共 52 卷。简而言之这本丛书是对以西洋中世纪烦琐哲学为背景的文艺复兴时代西方学术的概要论述。丛书中直接涉及有关西方哲学内容的主要有《天主实义》、《职方外记》、《西学凡》、《灵言蠡勺》等。

《天主实义》是利玛窦神父为使汉字文化圈接受天主教信仰、西欧思想得以广泛传播而著述的汉译天主教书。这本书原名《对神的真正探讨》，1595 年以手抄本形式初版，1603 年版本刊行，1613 年，我国出现介绍评论这本书的文献。该书分为上下两卷，共八编 174 项。其主要内容是：上卷中，第一编探讨了关于神的存在及人类智能的问题；第三编驳论了佛教道教，指出烦琐哲学的天主与中国古代思想的上帝的相似性；第三编阐述了天国的必要性及植物的生长、动物的感觉力与人们"知"的"灵魂"的差异之处．并论述了人的灵魂的单独性、灵性、不灭性；第四编指出人的灵魂即是神灵。在下卷中，第五编推出西欧哲学家毕达哥拉斯，指出他是轮回说的创立者，佛教徒们是接受他的观点向中国传播的。同时还论述到因世上万物都是为人而创的，佛教中禁止杀生的说法是错误的；第六编说明了关于死后世界、审判、地狱、炼狱、天国的教理；第七编就天主所体现的人类本性及对善行、对自由意志，对天主以及邻居的热爱等问题展开论述；第八编赞成西欧人的生活习惯及天主教教役者的独身制度，慨叹中国宗教的混乱状态。这本书传到我国后被广为流传，为韩国人提供了有力的哲学意识。尽管它也成为许多反对论及排斥论者憎恶的对象，但却在思想上唤起了对西方学术的关心，在宗教上，使基督宗教在东亚得以立足。

《职方外纪》是意大利人艾儒略神父（1582—1649）于 1623 年著述的带有世界人文地理书特点的汉译西学书籍。据记载于 1631 年由陈奏使、郑斗源从燕京传入我国。这本书编著的目的是为了

让中国人了解，除中国之外（与中国没有隶属关系的地域，非职方司管辖地域、也即除了中国及其朝贡国的地方），还有广大的世界，以及很多具有独特的历史传统的文化民族。对自然地理进行了简单的讲解，主要论述了历史、政治、风俗、社会、宗教及物产。作者着重强调的两部分是第一卷关于“犹大”的部分和第二卷关于“欧罗巴”的记叙。介绍了基督教的教理历史及西欧人的生活情况。我们所关心的与西方哲学相关联的部分在“欧罗巴建学设官之大略”中有所叙述。这篇256字的文章是作者将他同所著述的《西学凡》简写而成的，是关于欧洲学制和教科课程的解释。学校由小学即文科、中学即理科及大学组成。小学要求学生7—8岁上学，17—18岁毕业，教学内容主要是古贤名训、各国史书、各种诗文、文章讲评。小学毕业时成绩优异者可升入中学，其教学内容主要是哲学，一年级学习辨是非之法（即逻辑学），二年级学习察性理之道（即物理学与自然哲学），三年级学习察性理以上之学（即形而上学）。大学是专门教育机构，分为医、治、教、道四科，中学毕业时成绩优异的学生可升入大学，按照自己的意愿选修专门的课程。人们通过读这本书，便可以略知在西方哲学教育所处的重要地位。除此之外，这本书还有关于欧洲各国教育情况的简要介绍。在意大利这一章目中，关于托马斯·阿奎那的介绍比较有特色。在李朝后期提倡实学的社会条件下，《职方外纪》就成了一本使中国人及韩国人摆脱中华意识，接受西方的教育及学术，特别是哲学思想的重要的西学书。然而17世纪初传入的这本书和其他西学书籍及西欧机器一起成为王室秘藏，被少数人阅读、抄写与传播。直到李瀷（1681—1763）得到这本书，阅读之后并为其作跋，向弟子们介绍之后，才被广泛阅读。

《灵言蠡勺》是一本1624年刊行的、由意大利人萨姆毕阿西（1582—1647，中文名毕方济）口述，中国人徐光启记录的西学书。《灵言蠡勺》分为2卷4编，是关于《万物有灵论》的一本正规哲学书，毕方济神父在这本书的序言中说：“亚尼玛（anima）之学

哲学，是至益至尊者”、“哲学被译为极物穷理之学”，“anima 被译为灵魂或灵性。”他还指出“正确地认识自己是所有学问之源，是每人都应首先努力做到之事，而若要知自身，则首先应了解亚尼玛的尊与性”。他引用亚里士多德、奥古斯丁、托马斯·阿奎那的话，试图在这本书中澄清认识的理论。这本书的传入在韩国成为一个使西方哲学家的名字为人所知，使韩国人接受新学说的、刺激认识西洋哲学的契机。

然而，除了《天学初函》中所收入的《天主实义》、《职方外记》和《灵言蠡勺》之外，至今仍未发现关于记载西方哲学书籍是否是 17 世纪传入我国的文献。因此，我们可以认为，我国大约是 17 世纪初期通过汉译西学书籍对西方哲学有所了解的。然而，对于烦琐哲学的批判与研究则是在一个世纪后，即 18 世纪因被称为朝鲜西学宗师的李瀷（1681—1763）及他的高徒慎后聃（1702—1761）、安鼎福（1712—1791）的活动而蓬勃展开的。

从徐宗泽整理的《明清间耶稣会士译著提要目录》可知，在明清时代耶稣会神父所刊行的汉译西学书中，神哲学类有 16 种，圣书类及真教辨护类各 66 种，教史类 19 种。除此之外，还有虽列于科学类中，却是介绍西方哲学的《西学凡》、《职方外记》等。在中国，关于西方哲学及宗教的书籍非常之多，然而，要在我国明确地探讨传入我国的西学书的书目、数量及传来时间是不可能的，只有通过阅译人士的记录才能加以概要地了解。

二、对天主学的批判及西洋哲学的萌芽（1724—1783）

有关天主教的书籍最早传入我国是 1605 年至 1610 年。从这一时期到 1784 年韩国天主教会创立的大约 180 年的漫长岁月中，依靠李朝的知识分子的研究探讨及透彻的批判，天主教在韩国才得以扎根。现在让我们来看一下西方哲学是怎样通过李朝知识分子对天主学的研讨与批判在我国萌芽的。

汉译西学书由赴燕大使随员带入一度封闭的朝鲜社会，激发了传统社会知识分子的好奇心。继利玛窦之后，以在中国从事传

教活动的耶稣会神父们为中心的西方传教士通过向中国传授西方的科学技术，以确保其自身地位。他们所介绍的天文、历法、数学、地理、奇器等的优点，在中国以至朝鲜的知识分子中得到了很高评价。由于郑斗源从陆若汉神父处得到了关于天文、历法的书籍及望远镜等物品，翻译官李荣俊从那时起便直接学习历法。金堉（1580—1658）1644年去中国带回了天文、历书，使监象官金沿范从此时起开始从事这方面的研究，1653年起开始使用西洋式的时宪历。另外，李颐明（1658—1722）等在中国时向德国人戴进贤（1680—1746）学习天文历法。不仅如此，当时的学者们还根据学术的需要自发研究有关西洋机器方面的科技书籍。李瀷积极搜集西方的科技书籍，并对它们加以研究，关于其优越性的叙述在他的《星湖僿说》和文集中处处可见。洪大容去北京时曾去过南天主堂，与刘松龄神父等进行了学术探讨，参观了观测天文的仪器，归国后建立了天文观测所，撰写了解决数学和测量问题的《筹解需用》，从而摆脱了中国中心意识，建立了以我为中心的自我意识，与此同时，还接受了西方科学技术的主体及具有经验主义性质的合理的思考方式。洪大容指出“中国人把中国当作正界，西方学作倒界。但事实上，无论谁都是顶天立地的，并无横倒之分，都是正界。”朝鲜的学术界人士还热心阅读以物为中心的汉译西学书籍，到18世纪中叶，被称为“朝鲜实学运动巨匠”的李瀷和他的弟子（属于近畿学派的实学者），对作为以心为核心的宗教和伦理都很感兴趣，并对其进行研讨与批判。

李瀷是韩国最早广泛涉猎汉译西学书，并对其进行严谨的探讨，以治学态度端正而闻名。在当时的李朝社会，以性理学为中心的思辨与空泛的理论与现实生活相背离，派系斗争愈演愈烈，有权有势之人横征暴敛，而下层社会却是民不聊生。他为了从李朝社会的各种矛盾中解脱出来，进而再深入一步，以安民利国的治世之法和博学精神为立足点，为寻求解决现实紧迫问题的方法而做出了不懈的努力，积极从事西学研究活动。李瀷不仅探讨与批

判西学中作为物质侧面的关于“器”的学术问题，而且深入研究作为西学精神即反映“理”的天主学。他的一些言论被记录下来，这些文献对他的弟子们也产生了深远的影响。

随着西学研究的不断深入，国内学者们对西学的反应也分为①全面排斥西学，②全面接受西学，③接受物的方面，排斥心的方面这三种流派。慎后聃、安鼎福、洪正河、李献庆等属于第一种流派；李檗、权哲身、丁若镛、李家焕、李承薰等是第二流派的重要人物；被称为北学派的洪大容、朴趾源、李德懋、朴齐家等属于第三流派。

对于朝鲜人来说，作为西学心的反映的天主教不单纯地指一种新信仰，而且意味着对一种全新形伦理价值观的接受。因此对天主教的吸收（即对基督教的哲学方面的吸收）可以说是对人生真谛的追求。故而，天主学使那些沉溺于因填鸭式的教育而衰败的程朱学礼俗生活和性理学价值体系中的儒学者们感到万分疑惑，天主学一传入便遭到了他们强烈的反对与排斥。这种反对与排斥最后体现在了迫害压制的政策中，因此，韩国的天主教受到了少有的残酷迫害。

斥邪论是朝鲜天主学批判的基础。斥邪论原本就是制约朝鲜社会的“避异端”的所谓避邪卫正思想，简言之，就是为了固守性理学体系，只把性理学体系视为正，而把其他所有的思想体系都视为邪，否定所有的非性理学体系。他们认为主张万民平等和仁爱实践的基督教哲学思想极有可能破坏性理学的身分制度、家长制度及礼教秩序。因此，从天主教书籍最初传来（1613 年）开始，经由耶稣教思想的摄取和天主教会的初创期（1784 年），直到产生保障传道自由的韩法条约为止的这段时期内，天主教在我国受到了严酷迫害。然而，也正是通过对天主学的批判，韩国哲学才开始接受西方哲学的影响和接触西方哲学。我们研究朝鲜的天主学，不要只将其作为一种单纯的宗教信仰来考察，而是要通过对 180 年间文献资料的理论研究和批判，从哲学观点上了解在韩

国是怎样对天主教进行批评和如何摄取其可取之处的。现在让我们看一下一些重要的批判要点。

李瀷的批判

星湖李瀷为利玛窦神父的《天主实义》写跋文，对天主学进行了批判。他认为假设天主降爱于苍生，像人们从事教育一样来到人间，用话语规劝百姓的话，地域如此广大，可怜之人又不计其数，一个天主就算大致走走，也不能说不是一件很辛苦的事。所说的天堂和地狱是人们作为劝善惩恶的权宜之计而设想的神秘场所，其实这不过是魔鬼和疯子们的说法。说到底鬼神是阴道，人是阳道。如果民生达到极盛，神的足迹便会模糊。就一天而言，夜晚是阴，白天是阳，因而神在夜晚出现，人在白天劳作。现在正相当于正午，在百姓的觉悟日渐明晰的现在，天堂地狱纯属无稽之谈。那些西方的学者们知情明理，学问高深，但却至今无法脱离漆黑的境界，这不能不认为是件令人遗憾的事。天主学对佛教进行彻底的批判，却意识不到最终自己也同佛教一样走入了一种虚妄之中。他认为，西方的一些较为合理的思考方式是在以下的论点及学说中得以体现的。利玛窦神父在其《天主实义》中指出佛教的轮回说来源于毕达哥拉斯（公元前580—550）。汤若望（1591—1666）在他的《主教缘起》（1610年）中用亚里士多德哲学解释了天主教教义，另外，庞迪神父（1571—1618）在他的《七克》中针对有关被天主教伦理规范所禁止的7种罪行展开讨论；艾儒略神父介绍西方学制和哲学教育课程的《职方外纪》；利玛窦神父等介绍欧几里得几何学的《几何原本》，他从这些书中接受了一些较为合理的思考方式。

慎后聃的批判

河滨慎后聃（1702—1761）是星湖的高徒，他最早从星湖处了解关于西学的一些情况，广泛搜集关于天主教的材料，并对这些材料进行了全面的研究探讨，最后慎后聃断定天主学是一邪学，他仔细阅读了《天主实义》、《职方外记》、《灵言蠡勺》，并逐篇记

录了这些书的要点，于 1724 年著述批判天主学的《西学辨》，这本书可以说是韩国最早的一部从性理学角度批判天主学和西方哲学的“西方哲学批判书”。慎后聃在《西学辨》中抄录了《灵言蠡勺》4 篇，《天主实义》8 篇及《职方外记》的要点，对其进行了细致深入的批判。由于这本书具有一定的研究价值，朴钟鸿、崔荣熙都对其进行了研究。

慎后聃 23 岁时，在对西方哲学并不具有广泛了解的情况下，探讨《灵言蠡勺》和《天主实义》的重要性，并依照顺序的先后对其进行了深入的批判，这在韩国哲学史上是一件令人瞩目的事。他引用毕方济在《灵言蠡勺》序言中的话，指出天主教的要旨是“世上万事如流水逝去、花朵凋落般无常，人们不应在此事上处心积虑，应求天上的永福和灵魂的不灭，行善者终将升入天堂。”慎后聃逐条批判了这一论断。他论述道，天主学的基本思想不过是以谋求天上二福为目的的，追求名利不是君子的治学态度。他对西方思想的功利主义、幸福主义及忽视现实的来世中心主义进行的批判极为引人注目。这之后他从认识论的观点出发，多次对性灵学说的体、能、尊及情进行分析，以性灵论的“独立之体无法存在”为论据，否认了天主学所说的“灵魂不灭说。”《灵言蠡勺》第一编中认为人有三魂，即生魂、觉魂和灵魂。人若死去，生魂与觉魂都将无存，但灵魂尚在。性灵学说中则认为人原本只有一个魂，而非三个。慎后聃将这两个观点分为 5 种情况进行论驳，接着他还辩驳了“凭借圣上之庞爱努力建功立业，以享受真正天上之福”的说法。在此之后，他又对《灵言蠡勺》第二编性灵理论中关于能的论述逐一进行了批判。在这里，我们应注意的是，毕方济神父的灵魂观大体上沿袭了亚里士多德和托马斯·阿奎那（1225—1274）的学说。众所周知，亚里士多德将形象分为动物形象、植物形象及人的形象。据此，托马斯·阿奎那将性灵分为动物魂，植物魂和理性魂。毕方济和利玛窦神父分别称之为觉魂、生魂和灵魂。琐哲学对西方人来说都很难于理解，因而，一向不相

信灵魂的复活、认为“魂”不过是“气”的性理学者说明具有理性机能的灵魂更非易事。耶稣会的神父在向儒学者讲授烦琐哲学的过程中，在相互间的转达上显然会有很大限制。

《灵言蠡勺》二编将灵魂分为三种能，即记忆、明悟、爱欲，爱欲又可分为性欲、司欲、灵欲三阶段，引用并介绍了圣奥古斯丁和托马斯·阿奎那的话，并对其进行了逐条的批判。慎后聃批判了《灵言蠡勺》编中所阐述的性灵与上帝相似的观点，他指出天主相当于儒学的上帝，人的魂可以称之为性灵的说法不无道理。程朱学中没有的上帝却是一种现实存在。他还断言，上帝与阴阳屈伸的鬼神魂魄不同，与人的魂也根本无法比较。

慎后聃在他的《西学辨》中对《灵言蠡勺》第4编关于性灵所具有的美好情感逐条分析研究并进行了批驳，指出这种学说不过是无法验证、毫无意义的空架子。

然而，在争论天主教的灵魂与儒学的鬼神、魂魄问题的过程中，会出现因灵魂这一概念的外延各不相同而产生的混乱。慎后聃否定灵魂与天主相似的说法，但却指出如果说有可以与上帝相比的存在，那就是人心。由此我们可以看出，这一批判是就灵魂这一概念的混乱而发的。

慎后聃在《西学辨》中，详细地研讨了利玛窦神父的《天主实义》8编，对其要点进行了简要的批判。利玛窦依据阿奎那的所谓“神的存在证明”，论证到天主的存在和天主创造万物，他尤其喜欢采用目的论的证明方式。他也许认为与存在论的证明和宇宙论的证明相比，用目的论的证明来论证因自然秩序和协调而导致的天主的存在，更能给中国人以亲切感。慎后聃还一针见血地指出，目的论的证明中所采用的类推与逻辑学中所说的论点逸脱的谬误相似。康德在《纯粹理性批判》中批驳道，类推并不能得出确切的论理性，慎后聃的这一观点很容易使人想起康德的论述来。慎后聘还论述道：“《天主实义》的结尾部分记载的天主命令神警惕奥古斯丁的说法（传说奥古斯丁为了能明确地说明天主而处心

积虑，天主告诫他那不过是用贝壳舀海水）更是无稽之谈，这可能是在模仿佛教中所谓的天女下凡这类故事，不值得辩论。”

慎后聃在《西学辨》编中没有重论《灵言蠡勺》中已提出的问题，只是非常简洁地切中了要害。他在《职方外记》编中介绍了西方的学制和哲学学习课程，深刻批判了西方教育中侧重知识教育，忽视道德教育的事实，辛辣地驳斥了西方各级学校设置教育内容的指导思想。在西方各级学校的中学课程中，逻辑学科目分辨是非，物理学科目寻求性理，形而上学科目察性理以上之学。他称这一系列努力为“无所宿终奔偏枯而不安矣。”西方大学分为治科、教科、道科，人们可以自己选择专业。他对这一问题也进行了驳斥。他的这一理论也适用于对现代教育制度的批评，可以说是具有很高水平的教育哲学内容。他认识到天主教与佛教相似，都有祈福于宗教的特点，这也是对现代韩国人错误宗教观的尖刻批判。

安鼎福的批判

顺庵安鼎福（1712—1791）在他的《天学问答》中，对利玛窦神父的彼岸世界观、现世否定世界观进行了非常强烈的批判。特别是他在《天学问答》中，引用西方哲学者的名字，并批判道：“他们常说‘这个世界是孤独的世界’、‘现世是无常世界’、‘这个世界是畜牲的世界’，故而一个叫赫拉克利特（公元前540—480）的人常常嘲笑世上的人们总是在追求虚幻的东西，而叫德谟克利特（公元前460—370）的人常因世人过于贫困可怜而哭泣。难道只有西方学者们才知晓这事吗？禹王将活着谓之‘寄宿’，后世的人也都视世界为‘旅店’，然而，若按西方学者所言，这一结论便不会产生。天地间若人类都不复存在，那世界岂不真的成了牲畜的场所？”

安鼎福在1758年给他老师李瀷的信中批判了西学的灵魂论。他也像沙滨一样强调道，虽说魂和魄都由阴阳而分，但不能将二者分开，魂魄实为一体。进而指出，我们在争论天主教的魂灵和儒教的鬼神、魂魄问题时存在着概念上的混乱。儒教把人本

质的实体看做“心性情”，理气论中认为“性即理”、“情即气”，“心即性情”，鬼神与魂魄只与气相关联。然而，西学认为灵魂是人生命的本质。鬼神魂魄与心性作为两个侧面而相互关联。丁若镛对于灵魂概念的这种外延上的混乱明确加以解释，并让神、心、灵魂取得一致，使这一问题得以解决。

除了前面所列举的李鑮、慎后聃、安鼎福以外，在艮翁李献庆（1719—1791）的《避卫篇》中及洪正河所写的《实义证疑》中也有对天主学批判的内容，但由于与西方哲学的关系并不很大，所以笔者在此只加以简单介绍。

洪正河研读了法国人沙守信神父（1701年来中国，1917年去世）所写的《真道正论》（1718年刊行）和法国人阿也神父（1669—1748）所写的《盛世蒭荛》（1733年刊行），对西学的伦理思想进行了批判。

洪正河从“五伦”的观点出发，批判了西方教士们远离祖国，阔别亲人，过独身生活的行为。他认为教士们应该知道完整的天道乃人性之根本，应该了解人从哪里来，现在怎样生活，死后又将归于何处。他批判教士们将天道与耶稣混同，将天道分为三部分，并将天道与耶稣相关联，这种说法不合逻辑。这一观点与最近黑克对基督教神观的批判类似。他认为这种说法虽与天主降生、治病及牺牲都有关系，但并不合理。他还从社会伦理角度对西学一夫一妻制及婚丧礼仪态度进行了批判。洪正河研读了意大利人艾儒略神父（1582—1649）写的《万物真源》（1628年刊行），批判了西方的自然哲学。他立足于儒学的“五行思想”，认为天主学的天地创造说不合事理，对其逐条进行了细致的批判。他将《万物真源》中所提出的西方哲学的四要素说（即地水火风四元行说）与五行思想进行了比较，驳斥了四要素说。

在前面，我们已着眼于西方哲学，了解了天主学批判的一些要点。被称作“排耶论”的与天主教迫害政策一致的天主学批判，可以说是来源于从国初起就一直制约朝鲜半岛的斥邪理论。从李

朝建国初期起，“避异端”的避卫思想一直严格地制约着朝鲜社会，避异思想只把性理学体系视为正，其他所有儒学思想都视为邪。为了保证程朱性理学的正统地位，彻底地否定与排斥一切非性理学体制，这种思想也便成了残酷破坏天主教的思想背景。主张平等与博爱的耶稣教价值观不能不被认为是对立足于性理学价值观之上的身分制度、礼教秩序、家族制度的有力挑战。当时由于教会法上的所谓机变措施，曾一度禁止祭祀祖先，这一规定使得天主教被断定为败灭人伦的败伦之教。为了保卫以性理学为基础的朝鲜社会，性理学者们广泛动员了中止天主教的政治、社会力量，天主教甚至被称为“无父无君之教”、“通外招寇之教”。

通过前面所述的李朝性理学者们对天主学的批判，我们可以了解到李朝的知识分子是如何变更西方哲学的。我国有一句俗语叫“边骂边学”，李朝的知识分子正是通过批判天主教，间接地接触了西方哲学思想的，后来，这也成了我国最终接受天主教及西方哲学的契机，成了一个使西方哲学得以萌芽的温床。

三、对天主教及西洋哲学的吸收：（天主教传入期 1784—1884）

对被称为西学的天主教的接受，并不单纯地意味着对新的宗教的接受，还意味着对新的哲学价值体系的接受。如果说李朝的儒学是一种性理学的人学，把比超越天的问题更内在的性的问题作为考察对象的话，那么对天主教的接受便可以说是对耶稣教人学的摄取。之所以这样说，是因为正如我们平常所说，朝鲜的儒学者们所关心的是关于人的问题，他们接受天主教时也可以看出他们关心的问题仍是人的问题。

李睟光、柳梦寅、李颐命等研读汉译西学书。在北京，一些学者也以事大行使员的身分直接出入天主教堂，自发地记录下自己对天主教的理解。因此，从这种最初的好奇心及要了解新事物的知识欲出发，通过对教理的研究与批判，渐渐发展成为一种信仰。天主教传入初期的重要人物有丁若钟、丁若铨、丁若镛三兄

弟，以及李蘖、李承薰、李家焕、权哲身、权日身等人。他们把天主教作为一种信仰来接受，积极地参加耶稣性世界观、伦理意识及宗教生活的实践活动。他们在研读汉译西学书的过程中，对天主教特别关心，钻研天主教书籍，互相交流意见与心得，后来组织了天真庵走鱼寺讲学会。通过充分的共同讨论，坚定了对天主教的信仰。据达尔莱特所言，这一天真庵走鱼寺讲学会“寻求天、世界、人性等最重要问题的解决，之后研究圣贤们的伦理书，最终研讨西方传教士们用汉文所写的关于哲学，数学、宗教方面的书籍，集中群体智慧，以理解其中所包含的深刻含义。”

李朝社会后期对天主教信仰的实践，从狭义上讲是对新的宗教与伦理体系的接受，从广义上讲，是对新的价值体系的接受。它吸收了新的人生观与哲学，与此同时，也摄取了克服传统的身分制、职业观、社会规划不平等的西方社会伦理。与按理气的清浊、厚薄、上下的性理原理来划分贵贱尊卑的身分制度及职业差别的儒教社会相对抗，接受立足于人的尊严与平等博爱思想的耶稣的教诲。这些做法是要以被称为上帝秩序的宗教限制为前提，是人生观与社会观的真实反映。韩国天主教从一开始便否定官民的身分差异、男女差别及老幼庶孽的严格区分。这是对与西方近代思想相联系的人类意识和社会意识的历史性发展。

1783 年 12 月李承薰接受李檗等的劝告，跟随其父——书状官李东郁到了北京，次年 2 月从德·格拉蒙（1736—1812）神父处接受洗礼回国，成为韩国最早接受天主教洗礼的人。1784 年，汉城明礼洞金范禹家中定期召集宗教集会，成立了韩国最早的天主教会。

天主教传入期间，研究天主教徒们天主教意识的重要文献主要有李檗的《圣教要旨》、《天主恭敬歌》，李承薰的《蔓川遗稿》，丁若镛（1760—1801）的《主教要旨》、黄嗣永（1775—1801）的《帛书》及丁夏祥（1795—1839）的《上宰相书》及其论著。

李檗与李承薰、权日身一起，被看作是韩国天主教会创设的

天大基石及先驱者。他因遭受迫害，年仅 33 岁便与世长辞。更为遗憾的是没能留下明确记叙他的学说的资料，他所作的《圣教要旨》和《天主恭敬歌》因被收录到李承薰的《蔓川遗稿》中而被流传下来。从茶山的《与犹堂全书》中的《经集·中庸讲议补》及诗文集《贞轩墓志铭》中也可略知其思想。李檗是一名学问与才智非常超群的学者。实学的集大成者——丁茶山在流放地康泽致力于学术研究时，非常怀念 30 年前与李檗探讨学问的经历，甚至写文章对其高德博学进行称颂。李檗的《圣教要旨》记录了李朝后期，也就是天主教接受初期受教者们的行动，由汉文韵文体写成，共 49 节，分成两大部分。第一部分从第一节到第十五节，简要叙述了李檗本人所理解的天主教成立过程，概括介绍了新旧约圣经的内容；第二部分从第十六节到第四十九节，略述了天主教的基本教理和伦理意识。从《蔓川遗稿》中圣教要旨这一题目下所写的“读《天学初函》，李旷庵作注记之”不仅可以看出李檗读遍《天学初函》所收录的书，深入理解了天主教才写了这篇文章，还可以推测到他对西方哲学思想也有相当深刻的体会。他主张人应该诚实、勤勉、多行善事，要做到这些首先应该接受洗礼，成为天主教徒，他还警告道，不管从事何种职业，如果不为追求正义而努力，只能成为永远的罪人。他灵活地运用了先儒的上帝、事天以及孔孟的忠孝、诚敬、人心道心说等儒教伦理说，强调道，正直与忠孝是伦理上的美德。以先儒们努力致力于从事传授正道实践的“德”和竭尽赤诚、致君泽民的伦理思想为基础，用强调人伦与德行、恳望“昭事上帝”来为他的《天主歌辞》收尾。从这里我们可以找到《补儒论》的“天主信仰接受”理论。儒者李檗的经学功底常常爱到丁若镛的赞扬。李檗以经学思想为基础，研究探讨了许多天主教书籍。他正视天主教，并于东方儒教伦理与西方耶稣教的伦理协调之中接受了天主教。如果熟读他的教旨，我们一定能够体会到其理论中浓厚的社会意识。他主张在短暂的、与自己想法相悖的现实社会中，要想求得灵魂的永生，就必须做到

克己复礼。在当时混乱的李朝后期社会中，呼吁精神上的自我完善。他的这种强烈的使命感是那一时代社会性的突出表现。他主张要克服现实社会的弊端，不应单纯立足于制度的改革和纲纪的确立，而要进行对人的改革。这一观点的提出，可以说比实学精神更具进步意义。

辛酉教难(1801 年)时殉教的丁若钟所写的《主教要旨》也是初期天主教接受者们可以从中领会天主教和西方思想的宝贵资料。丁若钟批判传统的对天的崇拜、自然信仰及杂鬼奉事等民俗信仰。他的理论虽很平易，但其思想却相当刚烈与尖锐。他用韩文写的《主教要旨》非常浅显，使得女人和孩子都可以通过身边的资料及传统的思维极容易地理解天主。《主教要旨》分上下二卷，共 43 章。

《主教要旨》以证明天主存在做为该书的开篇，在“人们自己感知天主的存在”这一标题下，论述到人们在痛疾惨淡之时，双手合十向天膜拜，祈求能够免灾；看到闪电，听见惊雷便会反省自己的罪恶，心悸或恐慌之时便会想，如果天主不曾存在，为什么人心会有这种感觉。他根据这些反应，来证明本体论之神。据丁若钟所言，万物的产生都有其原因，那就是天主。他在书中阐述道：“小房子都不会自己出现，必须有能工巧匠建设才行，更何况像天地那样大的房子（宇宙），怎么会凭空地出现呢？即使未看到工匠，但看到房子便可知工匠的存在。同理，即使未看到天主，看到天地，便可感知创造了天地的天主的存在。”他还认为天地能够井然有序地运行，是因为有使其如此运行的原动力，这原动力就是天主。人也不是自然出现的，必有创造人类者，那也便是天主。他与天主教教理相呼应，证明天主的存在，恰当地运用朝鲜人的传统信仰意识，简明而又深入浅出地论证自己的观点，使人们都可以很容易地理解。丁若钟尖锐地批判道，愚昧的世俗崇拜有三种，即天的崇拜、自然神信仰和杂鬼等事。“蔚蓝的天空如同宫阙，在天上的天主如同宫阙中的帝王，如果向着天空高呼天主

而施礼，就如同对着宫阙大叫皇帝并施礼一样，是错误的。人们对着天地和日月星辰行礼也是大错特错。父母们为子女购置田产，子女依此而生，他们若向田产施礼而未念及父母的恩情，那么，怎能不犯错误呢”。他认为天地及日月星辰无法成为信仰的对象，是天主主宰着人间祸福，而非杂鬼。他主张信仰唯一的神——天主。然而，要说到《主教要旨》的最显著特征，还是其对佛教的排斥。丁若钟认为佛家的轮回说是破坏人间灵性的妄论。天主教的地狱刑罪是对无形的灵魂施行的，而佛教则是对肉体施以有形的惩罚。他极力指责佛教，特别提出的“党狱说”是针对当时的斥邪论的实学者们将天主教称为“佛氏余条”、“释家条支”，将天主教视为佛教附属分支的现象，为使天主教从人们的曲解与责难中解脱出来而提出的。当时的知识分子们对被视为责难对象的天主教的赏罚论和祈福信仰怀有误解。针对这一情况，他指责天主的赏罚是对死后的灵魂施加的，而对人们在世上所行的善恶，则给予公正的赏罚并昭明义理。

由此我们可以看出，丁若钟的《主教要旨》并非单纯地阅读汉译西学书籍并将其转述，而是介绍了一种符合朝鲜人特点的思维方式，使得人们更好地理解和接受天主教教义。

在天主教导入期，研究天主教意识的重要文献除了以上所述的外，还有李承薰的《蔓川遗稿》、黄嗣永的《帛书》、丁复祥的《上宰相书》等。《蔓川遗稿》是一本内容丰富的传文集，李檗的《圣教要旨》占了很大部分，其中除收录了李承薰的三十余首诗、几篇随意录外，还有《农夫哥》、《十戒命歌》（丁若铨》、《天主恭敬哥》（李檗）、《警世歌》（李家焕）等所谓的天主歌辞，这其中除了李檗的文章外，其他人的哲学思想都体现得极少。黄嗣永的《帛书》对了解天主教弹压实情是宝贵的资料。但其内容只不过揭示了历史实情，并未提出关于教理的新见解。丁若钟殉教后，他的儿子丁复祥所作的《上宰相书》虽只在思想方面作了简单的叙述，但却引起了人们的关注。丁复祥是天主教受迫害时代最具影

响力的天主教领导者。

《上宰相书》(1839年作)是丁复祥临终前向对其施行迫害的当局阐明天主教要旨的论述。他警告道，如果只是一味地迫害天主教，只能使时局逐渐衰退。这一观点体现了丁复祥护教的目的意识。这本书不过是3644字的短文，但却思想井然、言简意赅，是一部切中天主教要害的有名作品。这本书后来（1887年）由中国香港主教高若望校订，在香港纳浦助静院以铅字本发行，成为中国天主教信徒的教理书。

《上宰相书》可分为五大部分。第一部分以天主论的观点论述了天主的存在、天地的创造、天主的属性及十戒命；第二部分主要论述三魂说和党狱论；第三部分指出天主教迫害者们指责天主教时所说的“无父无君之教”、“通货通色的败伦之徒”等说法纯属无稽之谈；第四部分力论要停止无理的迫害；最后一部分为文章作了附记，凛然地陈明不必祭祀祖先的理由。

李承薰在北京接受洗礼归国时（1784年），带回了《几何原本》(徐光启与利玛窦合作于1607年)、《西学凡》(艾儒略神父著，1623年）等重要的西洋学术书。在黄嗣永的《帛书》和丁若镛为其兄长所写的墓志铭中都记载了李家焕（1724—1801)、丁若铨、李檗等对这些书籍的研究情况。

李家焕仔细阅读了《几何原本》，致力于对几何学的研究。他醉心于西方学术的研究，甚至慨叹他若死，“东国几何种子绝矣”。这里所说的几何学便是以西方合理的形式逻辑学为基础的所谓欧几里得几何学。由此我们可以看出，李家焕、丁若铨、李檗等并非单纯地关心天主教信仰的实践运动，而是把其作为真理把持的一环而皈依天主教，从而正确地认识西方具有合理性的学术。

《西学凡》是艾儒略（1582—1649）神父为将欧洲学术及教育的要点向中国社会作以介绍而用汉文著述的西学书，是李之藻编纂的《天学初函》中的第一本书。这本书详尽地介绍了西方中世纪的大学教育课程和教授内容等教育制度。尤为引人注目的特点

是当时西方教育是以哲学为中心的。

现将其教学课程简要介绍如下：

初学课程　文科：修辞学

哲学课程　理科：哲学

一年：逻辑学

二年：物理

三年：形而上学

四年：数学及伦理学

专门课程　医科：医学

法科：法学

教科：教会法规

道科：神学

学生修完初学课程即文科后，参加关于其所学内容的考试（先进行笔试，之后是口试），合格者可以参加哲学课程的学习。4年期间要修完理科即哲学课程，经过严格的考试后，根据自己的志向选修医科、法科、教科、道科。

哲学课程即理科，属义理之学，讲授哲学，哲学还分为几门课程，应在四年期间修完。

艾儒略神父将逻辑学译为“明辨之道”，称之为“所有学问的根基”，是一门学习辨析是非、虚实、表里法的学科，共分为六大门类，特别着力于五宗十府论（一种范畴论）。物理学是一种博物学，分为六大门类。艾儒略神父将之译为“察理之道”，它并非狭义上所讲的物理学和自然科学，而是自然哲学。他将物理学的第六门称之为“有形而生活之原”。同时指出“性命之理尽，格物之学可造矣。”哲学课程的第三年学习形而上学，他称形而上学是“察性上之理”的学科。如果说物理学是研究有形物的话，形而上学则是论述“诸有形为无形之定理”的学科，将其分为五大门类。他对形而上学作出结论，指出形而上学是根据天主的论述，依照人学之理而阐述的学科，并不像神学一样依据经典进行论述，从

而指出形而上学和神学的差异。哲学课程的第四学年，将前三年所学的课程深化的同时，要学习“几何之学”和“修齐治平之学”，即伦理学。“几何之学”即是今天所说的数学，是研究有形物体的学科，能够将性情变化的本质更加深化。他指出数学虽是研究数和度的学问，但有时也会脱离实体。从“度”中，可以产生“量法家”即“测量学”，从“数”中产生“算法家”即“算学”(算术)，数和度共同作用于物体时，其声音互相协调，产生“律吕家”，即音乐，与天运结合时，又会产生“历法家”即“历学”。并列举实例具体说明数学在人们生活中所起的作用。他还介绍道，“修身治平学”是为巩固修身、齐家、治国这三件大事的论理基础而设的学科。

修完哲学并参加考试后，便可根据学生自己的意愿选读医科、法科、教科、道科这些专门课程。艾儒略神父在法科的说明中解释道，如果说医科是研究“外身生死之权”即肉身生死问题的话，那么法科则是研究“内外生死之权”，即“精神和肉体生死问题”的学科。进而阐明了法科的重要性。据他所言，法官是天意与正义的体现，强调法官要以圣贤为基础，明知古典，应具有很高的精神修养。并说明在西方，通晓哲学者受到厚遇，这已成为制度。他们在经过严格的哲学考试后，可以成为法官，但要求法学徒应首先是哲学徒。

教科是研究“内心生死之权”的课程，这里所说的“内心生死”是指以道德的有无来区分生死。有道德的人，受到天主的宠爱，享受永生福乐，背信弃义则是违背了天主的命令，会受到永罚。教科相当于现在的天主教教理神学，也就是学习教会所定的法度”，他还阐述道，学习教理的人应品德高尚，心志清明，只有这样才能真正学到教皇的法度。

最后所说的道学是研究“超生生死之学”的学科，即现在所说的神学。艾儒略神父指出，道学是人学的精髓，这更增加了天主学的奥妙感。他还强调指出神学是学问中之最优等的学科。虽

从很早起圣贤们就明确阐明了神学，但直至托马斯·阿奎那写作神学大全后，学习天主学的人才据此从事研究。他还将神学大学分为三大类加以简要解释。

如以上所述，《西学凡》介绍了西方中世纪时期教育的课程和内容。我们从这里不仅可以了解到西方哲学的逻辑学、形而上学、伦理学、宗教哲学，而且可以推测出天主教传入时期天主教摄取者们对西方哲学的理解。

被称为实学之集大成者的茶山丁若镛（1762—1836）也广泛涉猎汉译西学书，主张正确认识西方思想的合理性，引起活用其科学技术。他虽未留下直接论述天主教的著作，但曾于1797年写作《自明疏》，阐述其对天主教思想的理解。在这篇文章中，他写到他之所以接近西学是因为受西学的“天文历象之说”、“农政水利之器”、“测量推验之法”的影响，也就是他对从西学科学技术的学习过程中体会到了其优越性。他曾论述道，“上天给禽兽指甲、利角、硬蹄、利齿及毒液，以使它们获得所需或使它们免受伤害。而人类却一无所有，甚至无法维持生命。为什么上帝厚待贫贱者，而薄待高贵者呢，是因为人类具有无穷的智慧和敏捷的思维，可以据此精通技艺，做到自给自足。然而人的思维所及之处有限，所追求的巧妙构思亦是有限。因此，即便是圣人，也不及千万人的群策群力；即便是圣人也不能一蹴而就地实现其目标。故而人越聚集，其技艺越精湛，随着时间的流逝，其技艺也会更巧妙。此为大势所趋、事物发展之必然”。他的这种想法非常合乎常理，也可以看出他对人的特征有与程朱学不同的解释，不仅如此，他还指出“依靠集体的努力与创造时间的累积而促成的技艺的发展是体会历史发展这一概念的源泉及出发点。”我们从丁若镛这种合理的技艺论中可以体会到他的科学态度和实用主义思想。他还主张设置负责实用技术的国家机关“利用监”，并研究西方的力学技术书《奇器图说》，写成《起重架图书》，指出完成水原城筑造工程时，因利用滑车和鼓轮节省了巨大的劳动力。从这些论述中，可

以了解到他刻苦努力钻研的精神。他在逐渐衰退的李朝社会试图实现民本的天道政治。在此政治动机下，为谋求重新调整国家机构，修正官吏的道德水准而积极努力。这些可以看作是他接受天主教、深受西方哲学影响的结果。他积极接受了利玛窦神父在《天主实义》中所揭示的天主的概念。对于所谓的“天”、“性”、“中”的论述与宋儒们的性理学截然不同，他的这种用西方哲学观点所作的说明更加浅显易懂，实际上已达到了补儒论天主信仰的境界。丁若镛在立足于孔孟修己治人的实践儒学和古经的上天上帝观，重新探讨宋儒们思想意识的过程中，吸收了天主教，接受了耶稣教的影响，追求新的人们全人格的面貌。他不仅深刻地理解了以心为核心的西学——天主学，还积极呼吁接受天主学所包含的作为西学的物的反应的、合理且实用的西方科学技术，为使内在的朝鲜实学与经学思想同外在的西学有机结合，发展韩国思想作出了巨大贡献。

以上我们以天主教传入时期重要人物的手记为中心，简要论述了他们对天主教的理解。据此，我们也可了解到在天主教的吸收过程中，西方哲学的思考方式是如何对我国产生间接影响的。

我们的祖先在接受天主教的同时，克服程朱学的宋儒思想，脱离理学和神学的空理论，在我国的思想史上，第一次试图同化上主上帝思想中的人格神。他们认为若要克服当时社会的弊端，不能单独依靠制度改革、产业振兴来解决，更应依靠寄希望于来世的爱的伦理，在自我革新的精神生活中得以实现。

然而，这种通过天主教传入的西方哲学思想，由于政治范畴的“锁国”，思想范畴的“斥邪”，文化范畴的“保守”，到19世纪末叶开化思想进入之前，其传入情况还一直处于停滞状态，长期以来未能兴起。特别是李朝的天主教弹压政治更是阻碍了新的西欧文明的传入。因此我国近代开化思想的摄取不仅比中国及日本晚，而且是通过这两个国家传入的。这样说来，西方哲学是更晚一些才被接受的。

第二章　西洋哲学的传入阶段

众所周知，西洋哲学在我国最初是通过有关天主教的书籍得以介绍的。通过天主教传来的西方哲学思想主要是以托马斯·阿奎那为中心的烦琐哲学，除此之外都是一些非常短小的篇目，烦琐哲学也只为少数人所了解。

开化思想传入后又过了一段时间，直到我国遭到日本的支配时，哲学这一用语才在我国得以使用，研究与消化吸收西方哲学思想的活动才开始展开。

笔者为了论述上的方便，现将西方哲学传入阶段分为①开化思想传入期（1876—1905），②1910—1919 年，③1920—1929 年，④1930—1939 年，⑤1940—1949 年这五个阶段加以论述。

一、开化思想的传入阶段和西洋哲学

开化思想是李朝末期存在的进步思想，大体上产生于 19 世纪 70 年代。在此之后三四十年间，全面支配了韩国的政治、经济、文化领域。开化思想并不是一种从概念上就可以理解与掌握的思想，而是原来的实学思想顺应时代发展趋势，接受与摄取新的文化影响而产生的思想意识。因而，韩国的开化思想并非单纯凭借外来力量新出现的东西，而是扩充和发展实学思想的产物。开化思想的先驱者金允植、朴泳孝、金玉均、俞吉濬、池锡永等开化思想家的培养者朴珪寿（1807—1876）便是实学派的大方之家朴趾源的孙子，他显然继承了实学思想。仅以以上事实便足以证明，开化思想的发展，并未离开实学思想这一基础。

对开化思想予以影响的西方地理、科学、制度、思想等泰西新书，在中国一被发行，便由以使臣身分到中国去的使节们自发

地带回韩国，并在有强烈求知欲的人们中间流传。这一时期传来的西方哲学书籍有《格物入门》(1864)。这本书是丁韪良（1827—1916，美国传教士），北京同文馆总教习著述的西方哲学书。池锡永（1855—1935）于1882年8月23日向高宗皇帝呈递的上疏文中曾写道："《万国公法》、《朝鲜笔略》……《格物入门》……等书对通晓时务很有帮助。"据推测，这本书可能是在此几年前就已传到韩国，并被阅读的。

1、崔汉绮与西方哲学

如果要论述开化思想时期的西方哲学，崔汉绮（1803—1879）是一个不可忽视的人物。他作为开创新朝鲜实学哲学理论的大哲学家，发展了经验主义认识论，成为一名科学的哲学思想的创立者。他认真阅读并研究了给开化思想家们以深远影响的中国魏源(1794—1856)所著述的《海国图志》(1842—1852年写成，共100卷)，徐继畲（1795—1873）著述的《瀛环志略》(1850年刊行）以及除此之外的汉译西学书。他通过研读这些书籍，接受了西方思想的影响。但由于没有明确地记载这一过程的文字材料，因而在此不能对他进行详尽的介绍。

2、俞吉濬与西方哲学

俞吉濬（1856—1914）是开化时期的重要思想家，是我国最早赴日本、美国的留学生。他在日本接受了当代具有代表性的文明开化论者福泽谕吉（1835—1901）的直接指导。福泽谕吉自修了英语，以其历访欧美的经验与知识为基础著述了《西洋事情》(1866—1870年写成)，创立了庆应义塾大学，信奉达尔文(1809—1882）的进化论、斯宾塞（1820—1903）及赫胥黎（1825—1895）等人的社会进化论。他作为一名反儒学者，在合理的自由主义精神基础上追求实利，有时也主张富国强兵。是一位权道的现实主义者，同时也是一位主张冲破日本的陋习、热情接受西方先进文明的功利主义启蒙家。俞吉濬在日本于1881年6月开始就学于庆应义塾，在福泽家寄宿过一段时间，从福泽那里直接接

受指导，对政治学和经济学尤其感兴趣，除了参加正规课程的学习外，还热心参加东京大学聘请教授冒斯（1838—1925）直接介绍进化论的演讲会和介绍斯宾塞、孟德斯鸠（1689—1755）、托克维尔（1805—1859）等思想家书籍的讲座，阅读了大量的西方书籍。由于壬午军乱，他被迫中断学业，于1883年1月归国，1883年7月他作为韩国政府首次派往美国的使团随行人员前往美国，后来独自留下做了10个月的留学生，受到了塞尔勒市博物馆馆长、进化论者冒斯的个别指导，后来正式插入淡马高等学校三年级作了四个月的正规学生。后来由于甲申政变中断了学业，游历了欧洲一些国家后于1885年12月归国。以后的七年间他一边过着幽静闲适、与世隔绝的生活，一边著述《西游见闻》(1889年)，这本书于1895年在日本由福泽介绍刊行，共20编，参考了许多福泽对西方情况的了解(但他并未直接指出)，他指出西方的学术以福利为基础，我们应接受并发展它，并认为真正的教育应从虚学化的儒学中解放出来，积极致力于实学研究。

俞吉濬在他的《西游见闻》第13篇“学业条目”中，介绍了西方的各种学科，并对哲学做了如下的定义：

“哲学可明智慧、通情理、因而其根本之深远，其用处之广博不可限定，哲学可论定人的言行、伦纪及世间万物之动止。”

他是韩国介绍进化论的代表人物，他先在日本直接接受进化论者福泽的指导，后来又在美国受到积极的进化论者冒斯的指导，至于他将哲学称为“贡用之学”，则是由于他深受在日本与美国很为流行的法国启蒙思想的影响的缘故。

进化论对韩国的开化思想给予了深刻的影响，对社会也产生了很深远的影响，俞吉濬介绍进化论思想期间正是清朝与日本间进行的清日战争时期。帝国主义弱肉强食的角逐给一般百姓以真实的感受，使得人们对进化论的信赖更加普遍化。

3、对进化论思想的接受与韩国哲学

进化论作为否认西方的耶稣教思想“创造说”的一种唯物论，

受到了一些驳论，特别是斯宾塞（1820—1903）与赫胥黎（1825—1895）等人将其作用于人类社会，更是引起了许多反论。他认为所谓的社会进化论是一种反形而上学的拙劣的假设。然而，这一学说在东方并未引起特别的反应，恰恰相反，提到进化论便想到其根本思想是“生存竞争”和“适者生存”，很容易便接受了。这一进化论首先被日本人所接受，进入20世纪通过中国人写的文章而被引入。在中国，清日战争后，严复（1853—1921）将赫胥黎的进化与伦理以“天演论”为题翻译出版，他在每一节都附上了自己的想法并介绍斯宾塞的学说。他还将斯宾塞的社会学以“群学肄言”（1903年刊）为题目翻译出版。这些书传到我国被广泛阅读。比这些影响更深刻的是梁启超吸收进化论思想而写的《饮冰室文集》（收集了1896年—1902年所写的文章，1903年于上海广智书局分18册刊行），这一文集成为当时知识分子的必读之书。

除天主教神学校以外的新教的信徒们也并不批判进化论观点，后来岛山安昌浩在为他所建的大成学校汉文科选择教材时，在选择四书五经之前，首先选择了梁启超的《饮冰室文集》。甚至有人问及若要做国家之事做什么好时，他都回答“买几本梁启超的《饮冰室文集》给三南的儒学者们，让他们研读，此乃国事也”，可见对其重视之程度。在我国，进化论思想作为一种政治思想被接受，后来“生存竞争”、“优胜劣败”等词汇成为流行语被经常使用。

初期的开化思想正如从朴珪寿、金允植、姜玮、朴泳孝等人的论述中所了解的一样，以继承来的实学思想为基础（古儒、原始儒学、阳明学等），以东方古典思想，特别是儒学思想为根据，试图从主观上发展韩国哲学思想。然而，以进化论为中心的唯物论者并不仅仅停留在对旧学问的尖锐批判上，而是提出了一种摈弃过去所有传统与思想的激进思想。由于梁启超所提出的“新民说”的影响，韩国的新闻、杂志从1906年起到进入20世纪20年代为止发表了不计其数的关于社会进化论的文章和呼吁抛弃旧

学，致力于新学，成为新民的文章。1909 年 8 月 4 日，《大韩每日申报》的评论中介绍亚里士多德的哲学时，也以“摆脱奴性学术才可发展”为题写文章，攻击守旧派和旧学问。他们在刊载的论文中论述道：“如果真正谋求进步，就要彻底破坏旧学问，只进行部分修正是不可行的。这种破坏越早推行，就越能早日开创幸福前景；越迟推行，就会更进一步地遭致不幸。”①

进化论思想的影响，在力图号召以救国为第一重要任务，唤醒强烈的政治意识，促进接受西方实利主义的文物制度这一方面所发挥的作用不容忽视。但与此同时，在韩国的哲学发展和理论发展中产生的逆机能作用方面也不能视而不见。由于知识分子们对东方思想的轻视，与传统思想出现了断层，继而对以西方哲学的形而上学思想为主的哲学理论的关心也弱化了。因而，在韩国，唯物进化论的吸收成为在此后很长时间思辨的哲学领域包括宗教哲学、法哲学、政治哲学、形而上学、逻辑学等未能发展的重要原因。在我国，由于新教教徒至今仍持有耶稣教与进化论能够分庭抗礼的二律背反观点。所以可以推断出，在韩国，神学理论难以得到发展。1930 年以后，社会进化论为一部分民主主义者接受唯物论的共产主义思想提供了便利条件。

4、新教的摄取和西方哲学

韩国常被认为是吸收新教很成功的国家。因为韩国不仅在很短的时间里建立了许多教会，产生了许多信徒，新教福音还对社会产生了很深刻的影响。最为独特的是，韩国最初的新教徒们从外国（满洲和日本）以掌握真理的真挚态度自发地接受洗礼，之后自觉地担当起传教的任务。1876 年李应赞等 4 名青年在满洲与英国传教士罗斯交往，帮助他翻译圣经。1882 年，李树廷以修身使朴永存个人随行人员的身分到日本，在东京逗留期间对农学很感兴趣。作为农学者，他主动与新教信徒律田仙（1837—1908）接

① 参见《大韩每日新报》1910 年 7 月 30 日第二版评论“破坏的时代”。

触，开始研究新教。1883年安川亨接受牧师的洗礼，1884年翻译了《悬吐汉韩新约圣经》，1885年翻译了《马加福音》。

开化思想时期积极接受新教的阶层是自立的中产阶层。教会的指导者大部分是由具有儒教教养的开化派人士担当。他们并不认为儒教和新教是相互矛盾的，因此新教并非与已有的儒教思想完全断绝。比较有特色的是，韩国的新教注重培养教民对罪的认识，让他们深刻地理解灵魂救济问题。教义中指出国家之所以处于灭亡的危机之中，是因为国家中罪恶太多，主张国民全体悔改。他们的信仰单纯而朴素，并成立了许多查经会，信仰复兴会、将《圣经》视为真理，甚至主张圣书无误书和逐字灵感说，非常狂热。在这种情况下，不仅科学，连哲学都无法发展。

5、徐载弼和西方哲学

徐载弼（1864—1951）是一名启蒙思想家，被称为“韩国的伏尔泰”。他在日本庆兴义塾学习6个月，之后又在户山陆军学校学习7个月（1883年6月—1884年7月），1885年又去美国进入正规高等学校学习，作为优等生毕业。徐载弼精通希腊语和拉丁语，1893年又毕业于哥伦比亚医科大学（今天的乔治·华盛顿大学医学院），同时被任命为该校的助教。他从1895年12月归国到1898年5月再次赴美的29个月间，主要致力于《独立新闻》的刊行工作，同时也建立了自己的思想体系。

他指出，所谓的开化是指按照实际情况公平地对待万事万物，并采取适当的行动。[①] 他还认为开化是新生事物，并非特别事物，开化是一种法度、秩序井然有序的社会状态。[②]当时大部分思想家所理解的开化，是对外国技术的引进。他对开化思想这一概念的理解与这些思想家不同，体现出了理念化的倾向。

他在1897年10月7日英文版的《独立新闻》发表了关于

① 参见《独立新闻》1896年6月30日评论。

② 参见《独立新闻》，1898年3月5日。

方哲学的文章:“自由被定义为最大多数人的最大幸福。斯宾诺莎曾指出，人类自由是由于有理性。亚里士多德也曾说过自由的人是其自身，而非他人。”作为启蒙思想家的徐载弼通过刊于《独立新闻》的评论及在培材学堂一周一次的讲演向人们指出自由、平等、权利的重要性并阐述实用的学问论、天赋人权论、法治主义论等。他的思想可以说是使得开化运动能够在市民范围内能动性地发展的原动力。

开化思想时期西方思想如潮水般地涌入，而我们的先觉者们能够保持坚定的主体性，对其非常警觉。《大韩每日新报》曾刊载过这样的评论:

“从今以后，西来风潮将愈演愈烈。除几个老朽学者外，无人自甘作古昔圣贤的奴隶。我们所忧虑之事是恐当时腐败卑劣之影响作用于将来之学者，从而敬畏东儒汉哲、达尔文、斯宾塞，迷信《圣经》及《民约说》、方法原理，盲目崇拜支那和西洋，此种倾向可惧可戒。”[1]

二、20 世纪初的西洋哲学

从 20 世纪一十年代开始，哲学这一词语开始使用，西方哲学思想的内容开始被有体系地研究，对传统思想的比较研究工作也深入展开。1905 年在平壤设立崇实学堂，由西方传教士伯恩海塞尔讲授哲学、心理学、逻辑学。金复鼎编著的《心理学教科书》(1907 年普成馆刊行)被崇田大学博物馆收藏，而其原文早在 1855 年起就在最早开始西方哲学教育的天主教神学校的课程中试行了。

天主教神学校的学生们必须在小神学校学习六年中学课程，在大神学校学习六年大学课程。入学三个月后禁止使用母语，12 年间用拉丁语学习、交流，因而学生们拉丁语水平相当高。这一拉丁语教育制度虽从 1927 年起稍有缓和，但光复以前在神学校学

① 参见《大韩每日新报》1908 年 8 月 4 日第二版评论。

习的人能像说韩国语一样熟练地掌握拉丁语。神学校大学课程的六年期间前两年称为哲学科，集中学习哲学，其余四年称为神学科。从某种意义上说，韩国大学的哲学科可以说是从天主教神学校开始有的。这一哲学科所使用的教材现在在天主教大学图书馆收藏，主要有以下这些：

A. Dupeyrat

Manuduction ad scholasticam, macime veroth－omisticam philosophia. 2 vol5. Victorem

Lecoffre, 1898.

A. Farges et D Bavbedette

Philosophia Scholastica. 2 vols 17ed. Parisis, Berche et Tralin, 1912.

Seb. Ucello

Philosophia scholastica ad mentem Sancti Thomae. 2 vols. Augustaa Taurinorum, Typis Petri Marietti. 1921.

除此之外，虽说还有比这些书更早刊行的、作为教材使用的图书，但已无法了解元山德源神学校关于图书的情况。在神学校所学的用拉丁语所写的哲学原书的内容是水平很高的烦琐哲学，其内容后来由祭司们传给一般信徒。虽有一种说法，认为30年代前已译成韩文，但这些书籍并没有给一般的学术界以广泛的影响。

1、李宝稷的康德哲学研究

我们所说的真正的西方哲学研究的先驱者通常是指1915年著述有关西方古代哲学史研究书籍《哲学考辨》的汉学者李寅梓。然而，在此之前儒学者石亨李宝稷（1841—1910）已经比较系统地开始了对康德（1724—1804）的研究。关于这方面的内容在他的《燕石山房稿》未定文稿别集中有一篇名为《康氏哲学大略》的128页的论文中有所记载。李定稷死于1910年，据推测，从1903年到1910年期间他对康德哲学产生兴趣并写了一些研究论文。由他关心康德哲学并致力于其研究的事实可以证明他是比李寅梓

(1870—1929) 更早研究西方哲学的人，在我国是一名当之无愧的西方哲学研究的先驱者。

李定稷 1868 年去北京，主要投身于新学问的研究，他广泛地研究数学、字音、天文学、音乐、医药等，并有许多著述，但这些书稿在甲午年的兵乱中几乎全部遗失。他在所作的《燕石山房稿》中涉及到了西方哲学内容。他将康德的名字写作汉文“兼德”，用长达 128 页的长篇文章仔细介绍了康德的哲学。这篇文章不仅探讨得较为深入，而且因为它将康德哲学与朱子学进行了比较而更具特色。

李定稷对康德批判莱布尼茨的合理论和休谟的经验论这一事实进行了论述，还对康德的三大批判即纯粹理性批判、实践理性批判和判断力批判作了介绍。李定稷指出，东西方哲学思想各不相同。西方哲学以理论方面为主，道德实践为辅；而东方哲学则恰与之相反，更重视道德实践方面，而将理论视为次要的。康德虽是西方人，在理论与实利相比时，更重视道德、实践方面，而将理论视为次要的，这也恰是康德的出色之处。

李定稷盛赞康德将自由作为问题而研究这一点。他将康德的自由思想解释为“循天理之自然思想”，认为天理顺应自然才会产生真正的自由，这也正是儒学所说的本色之性。从康德身上，他发现了许多东方哲学的特点。他将康德称之为“圣”，足见其对康德的崇敬之情。他指出，从康德所说的“应把人作为目的而不应作为手段”中，体现出了康德对人类尊严的推崇，他称康德是西方出生的东方儒学者的化身，将其哲学称为“圣”，并感叹道：“呜乎大哉”、“呜乎醇乎。”

他将康德的永远和平思想翻译为“永世太平之论”，并在文中总结性地写道：“西方和东方虽然似乎无法相互调和，但西方也并不是只倾向于实利主义和功利主义，康德就有这样的特点。故而虽现在看来东西方彼此不能容纳，但若认真地研究，将来不是不能相互协调的。”令人遗憾的是，李定稷并未阐明《燕石山文稿》

的著述时间。梁启超认为佛教思想与康德的哲学思想相通，朱子若与康德较量，必将甘拜下风。而李定稷的见解与梁启超不同，他认为康德的哲学不仅与朱子学相通，而且相当出色。他参考了梁启超文集后，将康德的哲学与朱子学相比，并著书说明。他死于1910年，据推测他的《燕石山文稿》是1903年到1910年之间写成的，因此，可以说称李定稷为韩国哲学研究的先驱者并非过言。

2、李寅梓的西方古代哲学研究

李寅梓（1870—1929）曾在李朝末年著名学者郭钟锡（1846—1919）的门下学习儒学，并跟随李寒洲和李退溪学习主理说。同时他对新思想也极为关心，热心阅读新刊中文书籍，后来逐渐对西方哲学产生了兴趣。

在李寅梓写给他老师俛宇郭钟锡的信中，曾写到西方之所以那样兴盛，一定有其理由，他试图找到其发展的动力。李寅梓对宪法、行政等书籍阅读一篇后，发现其源流都从哲学开始，故而主张应暂且将政治放置在一边，从看哲学书开始。

李寅梓阐明了西方哲学研究的必要性及翻译、解释的难点。

他参考了由日本人井上圆了（1858—1919）著述、中国人罗伯耶翻译成中文的《哲学要领》、由法国人李奇若（法语原名不详）著述、中国人陈鹏译成中文的《哲学论调》以及中国人梁启超著述的《饮冰室文集》中收录的各种学说，著述了关于西方古代哲学史的《哲学考辨》。因为他的老师俛宇郭钟锡在67岁也就是壬子年为其写了名为《书李汝材〈哲学考辨〉后》的跋文，所以可以推测这本书有可能完成于1912年。(汝材是李寅梓的字，省窝是他的号)。

《哲学考辨》是对古代希腊哲学的介绍与批判。李寅梓在这本书中将哲学分为逻辑学、形而上学、伦理学三部分。指出philosophia原来是希腊语，是崇尚睿智的意思。现在将其译为哲学。哲学研究包罗万象，主要用来解释事物的原理和存在。科学只是它所研究的“万象”中的一理，所有学问的研究都要以哲学

为基础。接下来他定了“哲学史论”这一题目，并写下了大概内容，他论述了希腊全盛时期的文物与哲学，指出如果没有希腊，西欧的文化将无从谈起，他多次赞扬亚里士多德的德行，将其视为古代文明的代表人，他还谈到后来天下变得非常混乱，怀疑学派应运而生，折衷学派也产生了，也有人提出复回到古代的神秘说，人们毫无批判地接受启蒙主义者的学说，使中世纪成为暗无天日的世界。到了近代，法国的笛卡尔和英国的培根重新站出来提倡研究哲学，故而他们被称为近代哲学的始祖。

在正文中，他介绍并批判了泰勒斯及阿那克西米尼，他认为苏格拉底是第一个论述伦理道德的，从这一点上可以称之为独创哲学的正宗，为后世的哲学研究大开了方便之门。李寅梓称苏格拉底的问答法是教育人们的方法，他还论述道：“虽说每人都拥有真理，但因物欲而心志不明，不能够将其开发出来，应该依据问答法很好地引导人们的精神，不为外物所束缚，亲自付诸实践，作学问的道路唯此一条”。

李寅梓将柏拉图的观点译为“实相”，对其学说进行批判。《哲学考辨》的大部分是对亚里士多德的介绍。据他所言，亚里士多德不像柏拉图那样侧重于理想和感觉，而是强调同时修炼言行，主张二者齐头并进，认为道与法应相互补充，使之成为实用之法。他称亚里士多德看法独特，学说准确且井然有序。李寅梓称亚里士多德集雅典学问之大成，不愧为西方古代之第一伟人。

亚里士多德主张物质、形象、工人、目的四原因说，他论述到东西方学术差别之所以产生，是因为对“目的”究竟是“义理”还是“利益”这一问题的看法不同。他认为不重视义理，只讲求利益，并非君子之道。他批判了亚里士多德在形而上学理论中所阐述的神的最高理想是既不自己行动，也不施加命令，而是让万物憧憬它，向它靠近的这种说法。李寅梓坦率地承认自己研究的局限性，指出亚里士多德是西方古代之人，其著作较为难懂，翻译时比较困难，很难正确无误地了解其妙谛。自己只是弄懂了

他的大意，据此就对他的文章妄加评论与分析，并不很客观，也很难做到准确无误。

李寅梓在《哲学考辨》的最后一部分论述到，在古代时，东方哲学不仅很兴盛，而且比希腊更完善，历史也已证明东方的开化也早于希腊。但东方逐渐退步，到了现代已几乎完全看不到了古代的兴盛。东方哲学东山再起的希望非常渺茫，作为东方人。不能不对此感慨万千。他就是以这种慨叹的口气结束了他的论述。

郭钟锡（1846—1919）为《哲学考辨》写了跋文，他在跋文中阐述道，近代以来，欧洲的所有科学都将希腊哲学视为泉源。如今东方人也崇尚新学，将自己固有的东西抛弃，试图追随西方潮流。然而，西方的科学并不把天理人伦作为根本，只不过关心工业上的“汽化”和个人功利。这样发展下去，其技术倒可以越来越精湛，但与此同时，人类也会更加“巧妙”地变成禽兽。研究哲学原本就不应有贪图功利的私心，只把“汽化”作为真理是不正确的。为了阐明这一道理，李寅梓搜集了许多关于新学问的书籍，深入研究以后，更加明确了二者的优劣，对不当之处也有所认识。今后人们的智力若能逐渐发展，理想也能更加明晰的话，李寅梓的《哲学考辨》将来也会为西方学者所推崇，李寅梓也将比亚里士多德更受人尊重。他力论到将来总会有一天，儒教也会在世界范围内兴盛发达。

3、全秉薰的《精神哲学通编》

朴钟鸿在其著述的《输入西方哲学思想的经纬》中，首先介绍了李寅梓的《哲学考辨》，接下来介绍了全秉薰的《精神哲学通编》，人们无法考知全秉薰的生卒年代，只知道他的《精神哲学通编》在北京得到刊行。这本书的结尾处写到“所有国家，不论大小，都不能用侵略的手段，或以买卖、交易、割让等名义兼并其他国家。”“不可干涉别国内政”。从这一点上看，可以推测这本书可能成书于韩日合并之后。全秉薰还写到虽然自己并不具有广泛地研究共和国宪法的远见卓识，但希望能够建立一个世界统一政

府，并拟定了一个暂名为“世界统一共和政府宪法”的 9 条宪法。这一点又使人联想起第一次世界大战后在西欧建立以国际联盟为主的世界政府的说法曾兴盛一时的情况，据此，又可推测出这本书写成于一战以后。那时国内已有无数新闻杂志登载关于哲学的报导。因此，全秉薰的《精神哲学通编》并不能说对韩国西方哲学的传入产生很大影响。

全秉薰的《精神哲学通编》比较有特色的特点是，他在该书中，将以我国哲学思想为主的东西方哲学分为心理学、道德哲学、政治哲学，包罗了很广泛的内容，对道家的养生论尤为感兴趣。全秉薰还依据汉译新书的叙述，研究西方哲学，指出，哲学不仅是最高的学术，而且是原理根本之学。他依次介绍了泰勒斯、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德的思想。接着他也谈及了近代哲学家卢梭、孟德斯鸠（1689—1755）、康德等，称笛卡尔为演泽法的创立者，称培根为归纳法的主创者。在希腊哲学家中，将亚里士多德与柏拉图相比较，指出自己更推崇柏拉图，还认为近代哲学家中应首推康德。全秉薰对康德的永久和平说尤为感兴趣，认为最好能全世界联合起来，建立一个自由且善意的民主国家。

张志渊（1864—1921）是《皇城新闻》的社长，他在《皇城新闻》1909 年 1 月 24 日第 2 版题为“哲学家的眼力”的评论中写道：“哲学，穷理之学也，研究各类科学所不及之处，乃明天理淑人心之高等学问。吾辈亦应饱览世界群书，广求世界学理，占据世界哲学领域一席之地，以为国争光。”积极劝勉人们钻研西方哲学。他于 1909 年著述《万国事物纪元历史》，在这本书中对“哲学”进行了介绍。

直至 1910 年，韩国人对西方哲学的学习还基本上依靠耶稣会神父们所著述的汉译西学书，清末中国学者们自己写的或翻译的书籍，以及用口语写成并译成中文的一些书籍。

因当时只把用中文写成的东西做为学问得到承认，所以，当时的人们不要说西方语言，连日本语都不学习。最早使用于日本

的“哲学”这个词都不是直接从日本传到韩国，而是日本哲学书在中国被汉译后，才在韩国被认可并作为哲学用语而开始使用的。因此理解哲学书极为困难。直至进入日帝时代，才不用汉书，而使用日本书籍学习西方哲学。随着赴美留学生的出现，也逐渐开始阅读西方原版书籍。

1910 年韩国出现了大学，在大学中，哲学开始作为一门教学科目被讲授，但教学水平还相当低。据说在美国布朗大学专修经济学的白象圭教授回国后，在延禧专科学校教授逻辑学，因而，白象圭教授亦被认为是我国大学中最早担当西方哲学科目教学的韩国人。

1910 年在专科学校所开设的哲学及其相关科目主要有哲学概论、逻辑学、伦理学、心理学，教育学及社会学等。而开设这些科目所经历的挫折以及这些科目开设时所存在的局限性在《延世大学校史》以下的记载中得到如实地体现。“朝鲜总智府 1915 年 3 月颁布‘私立学校规则’，据该规则第六条第二款之规定，私立专科学校开设之教学科目只允许选择规定中所允许的教学科目，不许讲授除此之外的任何课程。”由于这一规定，圣经、韩国语、韩国史等都无法在大学中讲授。

三、20 世纪 20 年代的西洋哲学

一般说来，进入 20 世纪 20 年代以后，我国对于西方哲学的研究已基本上达到了普遍化的程度。三·一独立运动以后，由于民族自决意识，对现实祖国的关心，以及当时世界思潮的影响，年轻学者们学习了解西方风土人情及大致情况的热情日益高涨。值此之际，约翰·杜威（1859—1952）和伯特兰·罗素（1872—1970）直接到中国北京及日本东京等地进行演讲，更加激发了人们对哲学的兴趣。

例如，1920 年 6 月 25 日创刊的《开辟》杂志几乎每月都介绍尼采（1844—1900）、康德、卢梭、詹姆斯（1842—1910）、罗素、黑格尔、托马斯·莫尔（1477—1535）等哲学家。这些介绍哲学

家们的报道，更进一步激发了许多青年学者对哲学的兴趣。

1、崔斗善的哲学研究

崔斗善（1894—1974）是最早一个进入正规大学的哲学专业学习并毕业的韩国人。他于1912年进入日本早稻田大学高等预科学校，1917年毕业于该校的哲学科，其毕业论文题目为《裴斯泰洛齐（1746—1827）的社会教育》。在结束早稻田大学的学业后，曾在中央学校任过一段教师。1922年他独自一人到德国马尔堡大学的哲学专业学习。在这个学校里，他直接听了纳道尔普（1854—1924）教授的后任者——哈特曼（1882—1950）教授所授课程。1923年冬季学期听授海德格尔（1889—1976）的课。他后来又转到柏林大学哲学科学习，稍后中断了学业，返回韩国。

崔斗善在《何为哲学》这篇论文中，指出哲学思想人皆有之，哲学是穷理探真之学问。他认为就哲学在形式上的特征而言，①哲学是学问，②哲学是根本原理之学问；哲学在实质方面有以下三个要点：1）自然，2）人生，3）知识。他以此为序逐一进行论述，并根根这些要点给哲学下了定义：哲学是关于自然、人生及知识的根本原理的学问，哲学的主要着眼点是一般原理。

2、李灌镕

李灌镕（？—1934）是我国最早获得哲学博士学位的学者。他1921年于瑞士的苏黎世大学以题为《作为意识根本事实的意欲论》的论文而获博士学位。归国后在延禧专科学校教授逻辑学、心理学和哲学。后来历任高丽大学哲学教授的朴希圣博士便是延禧专科学校中听李灌镕哲学课的弟子。1922年《东亚日报》曾连续14次连载李灌镕所写的《社会病的现象》。这篇论文以“社会乃有机体”这一命题开篇，论述了当时在欧洲声名斐然的鲁道夫·倭铿（1846—1926）的新观念论及黑格尔（1770—1831）哲学研究的动向，他还作为新干会的干部而活跃一时，1934年因一次偶然事故而辞世。

李灌镕承认哲学是具有科学性质的学问，他阐述到哲学是欲

通过有限的事实概括研究宇宙的本性及原则，以发现其存在的原由、法则和目的，故而将哲学称为“原学”是恰当的。

3、20 世纪 20 年代的外国留学及西方哲学

除崔斗善、李灌镕之外，还有许多韩国人为钻研哲学，不辞劳苦，远赴异邦，过俭朴的留学生活。

郑锡海（前延大教授）、金法麟（前东国大学教授，曾任文教部长官）、李晶燮（前言论界人士，历任《朝鲜日报》、京城广播局记者）等都曾在法国巴黎大学哲学专业获哲学学士学位。

1925 年白性郁（前东国大学校长，曾任内务部长官）博士在德国维尔茨堡大学以论文《佛教的形而上学》而获学位归国，1926 年开始作佛教专科学校（现东国大学前身）的哲学教授。1929 年安浩相（历任汉城大学教授、文教部长官）在德国耶拿大学以论文《黑尔曼·洛采（1817—1881）关系问题的意义》而获学位，归国后在普成专科学校讲授哲学。

崔铉培作为赴日本留学生毕业于京都帝大哲学科，1926 年任延禧专科学校的哲学教授，最后在韩国语语法研究上大有成就。蔡弼近 1926 年毕业于东京帝大哲学专业，任平壤崇实专科学校哲学教授。同年尹泰东亦毕业于东京帝大哲学专业，任京城帝大预科的教授。1929 年金斗宪毕业于东京帝大哲学专业，任梨花女子专科学校教授，1 年后转到佛门专科学校，他从东京帝大毕业时的论文是《克罗齐（1866—1952）的实践哲学》。

4、京城帝国大学哲学科的设立

1919 年三·一独立运动后，斋藤赴任新总督，为了维护日本在韩国的统治地位，采取了怀柔政策，或多或少地满足了韩国人对于学术、宗教自由的一些迫切要求。1922 年发布了朝鲜新教育令。韩国人全面展开民主大学设立活动。韩国总督府企图事前予以制止，而在此之前京城帝国大学已经创立。1923 年设预料，1926 年京城帝国大学的法文学系设置了哲学专业。不管京城帝国大学哲学专业的设立是基于何种考虑，单从其教授科目种类之多及哲

学课程的体系化而言，都可以说为韩国哲学发展创造了具有划时代意义的条件。

据《1925年度〈京城帝国大学通则〉》及《哲学系系规》(13—14)中所记载，哲学专业的基本科目有哲学、哲学史、伦理学、心理学、宗教学、宗教史、美学、美术史、教育学、教育史、支那哲学、社会学等，这些基本科目至1945年止一直存在，各科目又被分为概论史、练习、讲读、特讲等8个乃至10个部分进行授课。

1929年，京城帝大哲学专业产生了金桂淑（前汉城大学教授)、权世元（前成均馆大学教授)、赵容郁（前东德女子大学校长）裴相河、朴东一等第一批毕业生。1929年京城帝国大学所有学科的韩国学生创办了《新兴》学报，同年7月及12月出版了两期。这一学报在由于日帝的镇压而停刊之前，共发行了六期。(第六期发行于1931年12月20日）由20多岁的大学毕业生们自己执笔、编辑出版，这不能说不是一件令人惊讶与叹服之事。其中一些论文也对他们研究哲学的动机进行了剖析，称他们从事哲学研究的动机是他们认为自己“作为三・一运动的直接或间接参与者，也是这一历史事件民族受难一方的担当者”。

《新兴》杂志虽刊载许多领域的论文，但以西方哲学论文为主。创刊号(1929年7月15日)中刊载了金桂淑的《关于柯亨(1842—1918）哲学的片断》、权世元的《真理与正确的区别》、裴相河的《扎拉图斯特拉》;《新兴》第二期（1929年12月7日）刊载了权菊石（非专攻哲学的人）的《对于现象学的真理说——以胡塞尔(1859—1938）的〈逻辑学研究〉(1900年刊行）为中心》。

京城帝大哲学专业的第一期毕业生朴东一在《佛教》杂志上发表论文《从康德到休谟的因果关系的发展》。

四、20世纪30年代的西洋哲学

1933年，被称作“哲学研究会”的学会在韩国诞生。从20世纪90年代开始，学术杂志的创刊工作全面展开；日本的一些专门学术杂志也刊载我国一些学者的论文；韩国哲学的学会活动已与

世界学会的步调一致，可以说，这一时期应被认为是我国已具备了以西方哲学为核心的时代。

1、《新兴》杂志及西方哲学

如前所述，《新兴》杂志是京城帝国大学所有学科的韩国人共同创办的学报，为西方哲学研究工作在韩国的展开发挥了巨大作用。继1929年第一届毕业生后，1930年和1931年毕业于京城帝大哲学专业的安尤伯和申南澈参与了编辑工作。1931年以黑格尔的历年祭为契机，试图在我国谋"黑格尔复兴"。《新兴》杂志第5期刊载金桂淑的论文《黑格尔思想前史》及申南澈的论文《黑格尔历年祭及黑格尔复兴》，第6期（1931年12月20日）又发表论文《新黑格尔主义及其批判》。我国在这一方面的研究也赶上了时代的潮流，开始与世界步调一致。这是由于接受了1930年于荷兰海牙创立的"国际黑格尔联盟"的信息。当时在日本京都大学哲学系学习的田元培与日本人共同将黑格尔国际学会的报告译成日语，以《国际黑格尔联盟丛书》为书名在日本出版。《理想》杂志22期出版了《黑格尔死后历年纪念特辑》。木清所著的《黑格尔复兴及方向》（1931年中央公论3月号），三枝博音的《黑格尔死后百年祭的意义》，《帝国大学新闻》第384号（1931年5月11日）以及《帝国大学新闻》第385号（1931年5月18日）所发表的论文对我国哲学家的研究活动产生了深远的影响。

另外《新兴》第4期（1931年1月5日）还发表了金桂淑的论文《哲学和自然性的关系》。

2、《新东亚》的《斯宾诺莎特辑》：1932年

《新东亚》是东亚日报社以一般群众为对象，为介绍一般知识而创办的杂志。不仅间或有一些执笔者所写的哲学轶事，为纪念斯宾诺莎（1632—1677）诞生300周年还出版了特辑，一些学者纷纷投稿，发表了李灌镕的《斯宾诺莎的生活》、李钟雨的《斯宾诺莎哲学的特征》以及安浩相的《斯宾诺莎的宇宙观》等论文。

3、哲学研究会与《哲学》：1933年

1933年3月高亨坤以论文《谢林（1775—1854）是如何摆脱费希特（1762—1814）的束缚的》，朴钟鸿以论文《关于海德格尔（1889—1976）的担心》大学毕业，他们与同年毕业的朴致祐，早毕业的申南澈（1931年毕业），以及一些在国外学习哲学归国的学者们共同创办了“哲学研究会”。

哲学研究会首先在基督教青年会会馆召集哲学讲演会，引起了许多人的兴趣。日本立教大学哲学专业出身的李载壎（前汉城大学及美大教授）任编辑，在汉城图书公司李昌翼社长的援助下，创办了《哲学》这一纯粹的、专门的哲学学术杂志。1933年7月17日在韩国发行并以30分的定价出售。

《哲学》创刊号收录了以下论文：

朴钟鸿：《关于哲学的出发点的疑问》第1—16页

权世元：《什么是哲学——关于哲学的永久性》，第17—27页。

李载壎：《具体存在的结构》第28—47页。

李钟雨：《外界实在的根据》，第48—62页。

安浩相：《客观的逻辑学和主观的逻辑学》第63—80页。

金斗宪：《伦理评价的观念》第82—95页。

申南澈：《赫拉克利特的片断语句》第96—103页。

《哲学》第二期（1934年4月，日刊行）收入了以下论文：

朴致祐：《危机的哲学》第1—17页。

朴钟鸿：《哲学实践的地盘》第18—37页。

李载壎：《存在—认识》第38—62页。

申南澈：《现代哲学向存在的转向及因此而产生的亟待解决的问题》第63—80页。

李钟雨：《关于生的构造》第81—96页。

李寅基：《个性类型和教育的意义》第97—118页。

安浩相：《什么是理论哲学》第119—129页。

金斗宪：《李灌镕博士之意欲论》第130—142页。

《哲学》第三期（1935年6月20日刊行）收录了以下论文：

李寅基：《作为教育原理的个性、社会及文化》第1—20页。

田元培：《社会学的逻辑创造》第21—34页。

李载壎：《哲学的问题及立场》第35—65页。

安浩相：《关于理论哲学和实践哲学（对于知和行的考察）》第66—72页。

葛弘基：《怀疑主义的逻辑方法》第73—84页。

《哲学》杂志第3期出版后，1936年因其编辑发行人李载壎被日本警察作为政治嫌疑犯逮捕而中断发行。令人感到遗憾的是《哲学》杂志中没有一篇关于东方哲学的论文，全部都是西方哲学，但可以看出执笔者们大体上都具有带着自己的疑问而研究哲学的真挚态度。金斗宪在此发表《伦理评价的观念》，与此同时，还致力于伦理学研究，1938年出版《伦理学概括》（日语版），在这一领域起到了先导的作用。李寅基在教育哲学领域，李钟雨在生哲学与实存哲学领域也起到了先导作用。朴钟鸿主要致力于现实与实践问题的研究。

4、大学的哲学教育

前面已经讲过20世纪20年代在国外攻读西方哲学的留学生们在国内各大学任哲学教授的事。因此，哲学教育尽管在日帝的统治下受到了许多制约，但仍很有活力。

1931年韩稚振博士在美国南加利福尼亚大学获得哲学博士学位后归国。从1932年到1937年任梨花专科学校的教员（比教授职位低，但比讲师待遇高的专任教授）讲授逻辑学及哲学概论。他已于1928年发表过《哲学和人生》，[①] 1931年发表过《哲学的直觉论》。[②] 他于1936年1月著述了我国关于哲学的最早的单行本《哲学概论》，在朝鲜文化研究社出版。由于日帝的强压政策，1937年他被从梨花女专开除，之后又被投入监狱。韩稚振参照大量英

① 参见《朝鲜久先》第77期，朝鲜三岩社，1928年4月1日，第40—50页。

② 参见《青春》2月号，青年杂志社，1931年2月2日，第16—19页。

文哲学书籍写成的《哲学概论》的论证结构至今仍毫不逊色，这本书在很长时间里出色地发挥了西方哲学入门书的作用。这本书1946年再版，1950年5月出了第5版。他在第5版的序文中这样写道："日帝统治时期尽管禁止使用朝鲜文，但我仍怀着总会有一天能自由使用朝鲜文字的希望而用朝鲜文字写成并印刷出版了《哲学概论》。因为当时就有热爱朝鲜文字，并积极阅读这本书的人，故而初版得以发行。本想接着发表再版，但太平洋战争时期，不仅朝鲜文化处于生死关头，笔者自己也因被投入监狱而未能达此夙愿。随着盟军8·15的胜利，朝鲜文化也得到了解放，这之后本书4次发行，现在第5版也已发表……"

1934年葛弘基于美国芝加哥大学以论文《从比较教学的立场看天道教》而获哲学博士学位，归国后在延禧专门学校任哲学教授，讲授教育学和哲学概论。同年田元培从京城帝大哲学专业毕业，任协成神学校的哲学教授。

1937年，朴希圣博士写成论文《主观主义和直观》，于美国密歇根大学获取学位，从1938年起任普成专科学校的哲学教授。

5、普专学会和西方哲学

普成专科学校因只有法科和商科而没有文化科，因此与哲学相关的科目也只有哲学概论和逻辑学。由曾留学美国的吴天赐讲授英语和心理学，安浩相讲授德语和哲学，玄相元（早稻田大学史学专业出身）讲授伦理学。普成专科学校的教授和讲师们组织了普专学会，并刊行《普专学会论集》。第一集于1934年，第二集于1935年、第三集于1937年出版。安法相在第一集发表哲学论文《黑格尔哲学的开端和逻辑学的开端》，在第二集发表《关于物心的认识论考察》。

6、哲学谈话会

20世纪30年代西方哲学研究的中枢是京城帝大哲学教研室，随着《哲学》杂志的停刊，哲学研究会也无法发挥其机能，实际上继续行使其机能的是由京城帝大哲学科研室所组成的哲学谈

话会。这一机构于1933年成立，其会员有金桂淑、权世元、朴钟鸿、高亨坤、朴义铉，崔载喜、金奎荣等。安浩相、李钟雨、孙明铉（早稻田大学哲学科出身）也参与其活动。这一组织在20世纪30年代代行了哲学会的作用。这一谈话会的讨论虽用朝鲜语进行，日本教授安倍能成、宫本和吉、田边重三等仍积极参加。谈话会的研究报告主要有金桂淑的《黑格尔青年时代的宗教观》、朴钟鸿的《达斯曼的自我否定的发展》、高亨坤的《海德格尔笔下的荷尔德林及其诗歌的本质和其中的哲学》。可以说在这之后的20年间，论文的发表者们继续深入探讨这些报告的内容，成为他们自己的研究方面。

然而1930年京城帝大法学学会刊行的《哲学论集》、1936年京城帝大文学会的《哲学论丛》以及同年刊行的《京城帝大创立10周年纪念论文集——哲学篇》没有刊载一篇韩国人写的论文。由于日帝1936年、1940年相继颁布《朝鲜思想犯保护观察令》和《朝鲜思想犯预备拘禁令》，韩国人的哲学研究陷入了极度的困境。

尽管如此，1935年在日本发刊的哲学专门杂志《理想》中，题目为《就海德格尔而言的土地问题》，与日本学者们的作品一同刊登。1938年金斗宪的《伦理学概论》用日语出版。

五、20世纪40年代的西洋哲学

1936年8月，战争扩大论者南次郎出任朝鲜总督。三·一运动以来比较温和的殖民政策重新被推向恐怖政策。日本统治者试图彻底抹杀民族文化意识，1938年3月发表的朝鲜教育令就是依据所谓的皇国臣民化政策制定的。从1940年日本参加第二次世界大战开始，韩国的国内情况也急速恶化。1940年2月11日开始实施创氏改名制，各个机构都设置国民总力联盟，1942年11月实行学德志愿兵制度，1943年在韩国人中颁布征兵制，同年10月20日又实行学兵制，还以后方战斗队、劳动服务队等借口，使得学校无法正常授课。

1941年，在日本京城帝国大学发刊的《哲学研究》杂志，刊

载了安浩相的《对黑格尔的判断问题》。安浩相还不顾日帝的残酷镇压，1942 年用朝文发表《哲学讲论》。由于他诚挚的忧国忠情和浓厚的民族爱，使其在 20 世纪之 40 年代，在韩国哲学界建立了比任何人都伟大的功勋。

在战时的非常状态下，1941 年《春秋》杂志三月号发表了高亨坤的《贝格松的生涯和思想》、朴相铉发表了论文《全体主义的哲学》，李钟雨发表了《读安浩相教授所著哲学讲论》。除此之外，几乎找不到出版的其他材料，只有一点用日文写成的关于所谓皇道哲学的著述而已。

第三章　三·一独立运动所表现的民族主义思想

一、对西欧近代国家思想的吸收、接纳过程

三·一独立运动以及体现其思想的《三·一独立宣言》是我国近代思想史上具有划时代意义的重大事件。虽说作为政治史性的三·一运动不能够直接作为韩国哲学史的叙述对象，但可以说，这次运动中所体现出来的近代民族主义思想，在我国思想史上占据显著的位置。

进入开化时期以来，我们民族的历史性的任务是通过克服传统社会腐朽落后的王朝史思想及价值观，同时接受西欧的文明成果，建立以富国政策为基础的现代国家。通过独立协会运动，一部分韩国人较早地接受了美国自由民权的独立精神，又吸收了清末变法自强派的社会进化论思想，受梁启超自强主义、民族主义新民说的影响，已具有了一种想要“通过改良教育和产业，维新制度，成立国民统一联合的、维新的、自由文明的现代新国家”的构想。

三·一运动中，提出了“民主共和制大韩国家”这一概念。在这一概念的形成过程，新学问的接受过程受到西欧思想的广泛影响。主张建立自强国家的张志渊、朴殷植，主张建立自强论国史观的申采浩等都很推崇梁启超所著的《饮冰室文集》。梁启超在文集中，除了介绍孟德斯鸠外，还介绍了卢梭、达尔文、康德等人。卢梭和布伦采的“有机体国家观”构成了梁启超国家观的主体，作为自强主义要素之一的产业振兴也是受到了亚当·史密《国富

论》的影响。

李朝末期不论通过清末变法自强派所接受的社会进化论，或是通过日本留学生而传入的明治维新思想，亦或西欧化思想，都成为形成现代国家的近代民族主义思想的基础。

开化期以来，特别是1900年以后，通过新教的传教活动，哲学内容被包含在西方的天主教教理之中，西方哲学的概念也得以介绍。1909年张志渊的《万物事物纪元的历史》与西欧的百科全书派启蒙主义思想一脉相承。这本教科书中介绍了天文、地理、人类、科学、宗教、产业、一般风俗等百科知识，在教材的目录中有对哲学的解释。以下是关于哲学条目的叙述：

“从希腊的泰勒斯开始，直到毕达哥拉斯时，西方哲学才以哲学形式而产生，苏格拉底将其发展一步，至亚里士多德时已相当完善，16世纪英国哲学家培根提倡实验哲学，此乃‘古代哲学之一变’、‘近代哲学之成就’，与其同国的学者洛克与斯宾塞皆属此派，又德国之康德、谢林、黑格尔及法国哲学家笛卡尔的形而上学观点各自立帜相争。”

1909年西方哲学书中已出现了许多著名学者的名字，例如希腊的泰勒斯、毕达哥拉斯、苏格拉底、亚里士多德，英国的培根、洛克、斯宾塞，德国的康德，黑格尔，法国的笛卡儿等。而我国开化时期以来，所传入的西方思想是通过清末变法自强派而被了解的达尔文、亚当·史密、斯宾塞、孟德斯鸠等的自强主义社会进化论。通过梁启超传入了自强主义国家观的现代国家，在新民说的影响下，形成了新民会民主主义思想的背景。

1914年崔南春在《青春》杂志创刊号（新文馆发行）的《百学名解》中，介绍“科学”时也简单介绍了穷理学，（即哲学），由此可见退溪等人是仿效我国性理学中的“穷理”，创造了哲学中“穷理学”这一名词。

古希腊时代包括各种纯穷理的知识，首先是数学，其次是自然科学，精神科学与之分离独立出来，现在被定义为研究所有宇

宙、人生、知识等根本原理的学科。

这种无所不包的深入研究与探查概括为①认识的形式，②实在的本质，③行为的问题，与哲学的三个部门，也就是认识论、形而上学和伦理学一一对应。

通过以上对西方哲学的介绍，我们可以了解到，当时西欧思想已渗透到了哲学领域，与此同时，通过对西方文化的吸收，开化自修的风气已经日益形成。

鉴于这种对西欧思想的吸收，到1919年三·一运动为止的新文化运动，也许并不算是狭义上所说的哲学导入的结果，而三·一运动的思想基础却是达尔文、孟德斯鸠、卢梭、洛克、布伦采、康德等近代市民社会的思想倾向较深地渗透到清末变法自强的意识形态中而形成的。

20世纪初我国思想领域最显著的特征是将爱国启蒙运动和自强主义全部归结到近代民族主义思想运动中去，而这里所指的爱国启蒙和自强主义主要表现为号召国民依据一定的富国政策建立主权国家。

三·一独立运动是现代国家化过程中，试图摆脱日帝侵略的韩民族民族自主意志的体现，是成立现代民族国家，宣布自己为独立国家的自由人民的民族主义运动。与此同时，也是依据民族自决主义而创立的民族国家型的哲学，其目的是要体现独立国家的民族主权。表明独立自由意志的独立宣言，正是以自由民权的民主主义思想和作为其思想依据的自然法思想为基础而形成的。在这一宣言中，在肯定每个国民、每个个人都是具有理性的平等人格，作为这一人格的集合体的民族具有民族自决能力和权利这一点上可以理出以民族理性为基础的自然法思想的脉络。基于这一点可以证明，三·一独立运动宣言所说的日本军国主义侵略者，并非只是王朝和朝廷的敌人、排外性的民族抵抗的国家，也是民族主义抵抗的对象，全体国民们潜在的敌人。

二、民族和民族国家的概念

1919年的三·一独立运动，不仅是我国近代史上最具历史意义的事件，同时在世界历史上也是亚非民族主义发展过程中体现民族自决原理的民族运动的先驱。从其对印度甘地领导的独立运动产生影响这点上看，可以说，三·一独立运动是一件具有世界意义的事件。

从历史上许多事件中，选择一定的事件进行评价时，可以体现选择的基准和评价的原理。正如新教的救济史观中选择耶稣生活中最具历史意义的事件进行评价一样，近代民族主义史观中，把像三·一运动这样体现现代民族国家化意志的事件做为最具历史意义的事件进行剖析。韩国近代史就是民族主义发展的过程，就是为了使民族意志得以体现而斗争的过程。所说的广大韩国人民的民族意志，集中表现在要把韩民族建设成为一个现代主权国家，作为独立的主权国家参加到国际社会中去。

民族主义史观首先将民族或民族国家作为历史运动的单位，这一史观中，把现代民族国家形成中最有贡献的事件作为最有意义的历史事件。例如为打败日帝侵略者而展开武力抗争的前期义兵运动，从抗日运动这一侧面来讲，能够予以很高评价，但由于其仅仅停留在尊王攘夷上，因而，并不能将其定义为以形成现代民族国家为目的的历史运动。

第二，三·一运动并非单纯的大韩帝国复国或复辟运动。法国大革命以后，在民族主义形成这一意义上来讲，民族国家的成立是民族主义史观中最有历史意义的事件。民族社会内的所有居民对近代国家都具有一种共属感，也就是“我的国家的意识”的普遍化。这种思想恰恰意味着民族国家的产生。法国大革命后，新的祖国和爱国主义在封建社会及绝对主义的专制政治下无法得以实现。由于三·一运动提出“大韩独立万岁”的口号，韩民族的每个人心中都开始怀有建立新祖国“大韩”的信念，因此，这次运动是最具历史性的运动。

现代国家从大的方面可分为两种，其一是绝对王政下的绝对

主义国家。在这种国家中，国民们忠诚的对象是君主，由于是绝对主义国家，因此，只有忠君爱国型的君主爱、国家爱。然而，在自由民主国家中，国民们忠诚的对象是“民族国家”。在三·一独立运动的万岁声中，成为民族一体感的中心，成为忠诚的对象的，既不是君主，也不是大韩帝国，而是还未有明确表现的、潜在的韩民族的新祖国——大韩。

第三，民族主义史观中，最具历史意义的事件是民主宪政的出现，是以三权分立原理为基础，把具有民主宪法的现代共和制国家作为新祖国的爱国心的萌发。早在三·一运动以前我国依据自强派知识分子及国学者的力量，已经产生了一种新的、作为集团表象的、类似国魂、民族魂的民族精神，而三·一运动在民族精神之上，又提出要建立国民主权的新国家，也就是民主共和国型的大韩。三·一运动以及体现了这一运动中所表现出来的民族意志的上海临时政府宪法便是当时我们民族向国家性的现代民族转化的绝对凭证。以“民族国家”为主权者的国家应具有有制约权利的宪法，若没有宪法，也便没有国家，也就没有作为民族国家的现代民族。

第四，这一运动可以升华为民族主义史观中所规定的，具有民族主义抵抗特点的抗日独立运动，民族主义的抵抗只有以现代民族国家为主体时才有可能实现。法国大革命时，由于集中于国民军中的法国国民保卫祖国的强烈感情，才使得对民族国家怀有赤诚之心的民族主义抵抗成为可能。因此，前期现代国家和后期现代国家对于民族敌人的设定各不相同。在前一种情况下，面临其他民族的侵略及帝国主义的侵略，就算采取民族抵抗，这种抵抗也只局限于对王朝的敌人及王政的敌人的抵抗。而与此相反，民族主义的抵抗只有在所有的市民受法律同等效力的保护，由于一致的利益关系而紧密结合，在享有人类基本权力的政治共同体——现代宪法之下才有可能实行。因此，如同法国大革命时期国民军真正成为全民族防卫武装力量是在取消王政和选举资格限制

之后形成一样，在三·一运动以前大韩帝国的前期义兵运动中，虽有对国王的忠心，但可以看出，他们缺乏对新祖国所应具有的责任感与使命感。

三·一独立运动是现代民族主义运动的历史中最具历史意义的运动。如果对这次运动的认识局限于认为它是一次单纯的对外抗日活动的话，就会使其民族史的意义变弱，从而导致回避韩民族民族主义成长的结果。这一运动在对日帝侵略的抵抗过程中，产生了使作为民族主义国家的韩民族崛起的作用。韩民族不仅把日帝侵略者作为共同的敌人，而且也把他们作为抵抗的目标，从而宣布从日帝统治下脱离出来，成立独立的国家。从这一意义上来说，日帝的侵略恰恰成了使韩民族自觉地具有民族一体感，使近代的韩国国民得以召集组织起来的契机。韩国近代史上的三·一运动，正是将日帝作为民族共同的敌人的民族主义抵抗的典型，更进一步说，这次运动也成为建设具有本民族共同的法律、共同的立法议会的新国家，也就是作为民主共和国的大韩的基础。当然，三·一运动最终并没有大获成功，击败外国侵略者，并在韩国建立民主共和国，而只不过以三·一独立宣言的形式向全世界宣告：虽然至今朝鲜半岛仍在日本帝国主义的铁蹄之下，但在每个韩国人的心中，作为潜在主权国家的大韩已经诞生。三·一运动体现了正统的民族意志，并成立了俄领国民会议、上海临时政府、汉城临时政府。三·一运动以及在它以后所颁布的临时政府宪法，使得我们民族创立了不同于朝鲜和大韩帝国的潜在的现代国家——大韩。

因三·一运动所萌生的、作为潜在民族国家的民主共和国的观念，伴随着 1945 年 8 月 15 日的解放，以大韩民国宪法的制定而得以体现。从上面例子中，我们可以或多或少地了解一些潜在民族国家的诞生的历程。

德国哲学家弗里特在他的祖国尚处于领土分裂状态，人们还挣扎于拿破仑军的铁蹄下时，就已经向尚未形成的“德意志民

族”呐喊，当时还不存在现实的德国民族统一国家，但弗里特宣告尚不存在的“德国国民”的形成之时，早已期待着具有现代民族国家共属感的德国国民和民族国家的形成。这样，我们在三·一运动中大喊“大韩独立万岁”时，在人们的头脑中已经形成了某种意识，所说的大韩独立即指潜在民族国家“大韩”的成立，以及对于“大韩”的民族一体感，人们的意识深处，对新的祖国早已形成了一种“我的祖国的意识”。

三、民族国家的主权者——“大韩新民”的形成

开放港口、洞开门户以来，在将近一个世纪的韩国近代史上，旧王朝的没落，外来资本主义及帝国主义势力的侵略，对西欧文化的接受、旧统治阶层的没落。外来宗教的传入，以及封建经济秩序的互解等重大历史事件层出不穷。然而，在这一历史过程中所进行的最重要的历史运动，便是为实现民族国家化的民族主义运动。

这里所说的民族主义，是指在以势力均衡原理为基础的新的国际秩序中，韩民族作为独立的现代国家加入到国际竞争体制之中，并成为世界史的组成部分之一。这里所讲的国家，并非从前所说的在中华主义事大秩序下处于从属地位的国家，而是以西欧现代国家为借鉴的主权国家。

就国家发展过程而言的韩国近代史，就是由王朝史的君主国向国民主权的现代国家型民族国家转化的过程。在像我国这样具有悠久的历史和文化的连续性的单一文化传统的情况下，“文化的民族”和“国家的民族”的区别并不很明显。在韩国这样的单一民族国家中，具有文化共同性的文化民族与政治上所说的国家几乎是一致的。因此，很容易将二者混为一谈。我们应把只单纯地具有语言和文化共同性的文化民族（德语里所说的 volk）和对政治国家带有共属感的政治上的民族国家互相区别开来。巴克在给国家这一用语下定义时，指出国家是“用法所组织的民族成为在法律秩序下共同行动而组织的民族”。此时所说的国家是具备成为

国家资格的集团。作为近代民族主义的目的而成立的民族国家只能是依据现代宪法而建设的民族国家。

1884 年的开化党事件和 1894 年的东学农民运动，很难导致现代民族国家的成立。开化党人士否认作为支配统治阶级社会思想倾向的宗教，试图粉碎两班体制，建立摆脱清朝干涉的自主独立的主权国家。但他们还没有认识到要建立一个以现代民族国家为主权者的国家。《甲申目录》中所载的他们政纲的 14 条中，有这样的语句“闭止门阀，以制人民平等之权，以人择官，勿以官择人事”。并提出“人民平等主权”，但不管怎么说，也只停留在立宪君主制下的人民平等权的保障上，并没有指出国家的主权者即是人民。这一运动只不过是少数先觉的知识分子，意识到要建设现代国家，并试图建立拥有主权的立宪君主国的运动。

另外，1894 年的东学运动也打着辅国安民的旗号，宣称农民及民众都是“辅国安民”的主体，试图努力形成现代的“民族国家”。但并未揭示现代民族国家的目标，而且由于东学思想是因对外来的西欧文化、西学和天主教产生一种危机意识而形成的，包含着斥邪主义的内容。因此，并未与尊王斥邪这一思想彻底决裂。东学运动所提出的“辅国”，还属于试图形成现代民族国家的先驱阶段。正如其标语中所揭示的“除暴救民，斥洋、斥倭”一样，对外局限于斥邪的民族性抵抗，对内也只不过是一次反王朝的农民运动。东学运动试图形成现在国家的意志，在 1905 年天道教宣布以后才得以体现。

在韩国史上，作为 volk 的民族早在高丽时代就已形成，而现代民族国家的共属感直至人民主权形成后才逐渐成熟。在独立协会运动中，早已提出开化自强的主权国家观和人民主权观。独立协会和万民共同会利用《独立新闻》宣传立宪代议制现代国家的构想。固然在独立协会运动中根据这一想法主张过人民主权思想，但只停留在以都市为中心的启蒙阶段，并未真要建立现实的现代民族国家。我们不能将先觉的精英们的思想与群众们的实际情况

混为一谈。

20世纪初，张志渊、朴殷植、申采浩等召集的自强主义运动中，所说的自强是要建立富国强兵型的主权国家，但并不能因此而断定他们所提倡的爱国心的对象就是以国民为主权者的新祖国。他们所说的“自强”的国家虽是指在弱肉强食的国际社会中具有生存竞争力的国家单位，但并未摆脱清末变法自强派所提出的“开明专制论”。(梁启超)

然而，20世纪初由自强派作先导的兴学运动，毫无疑问是通过近代学校教育及学会组织而进行的，以树立近代国家观念为基础的爱国思想启蒙运动。

1900年成立的大韩自强会在其宗旨中指出，所谓“自强之术”，是指对内要致力于发展教育和振兴产业。所说的教育，一方面指培养爱国心，唤醒“国民之精神”，另一方面吸收西欧的“文明之学术”，这一观点体现了开化的自强主义。大韩自强会的宗旨中还写到“内养祖国之精神，外吸文明之学术，即今日时局之急劳也”。体现了他们力图通过爱国启蒙教育，培养具有公德心和国家观念的开化自强思想。

要想探究三·一运动中独立思想及民族指导势力的形成，应将注意力转向1907年集结于新民会运动的全国组织势力。三·一运动不论是从理念方面还是组织方面看，都是因新民会运动而产生的，也正因为如此，在日帝强占韩国后，日帝当局已看出新民会是相当于代议国家的具有全国规模的民族势力，因此于1911年以“寺内总督暗杀未遂事件”为借口，炮制“105人事件”，试图镇压新民会组织势力。

1910年春新民会的一部分干部到国外召开青岛会议，这一部分势力成为海外独立运动的中枢指导势力，留在国内的新民会运动势力成为1919年三·一运动的组织基础。仅从这一点便可以看出，三·一运动并不是单纯地受威尔逊民族自决主义的影响。早在1907年，新民会就已提出了如下目标：

“唤醒新精神，组织新团体，建设新国家。”

“革新我国腐朽的思想与习惯，改进衰退的教育和产业，使国民及产业得以维新，维新的国民统一联合，以成立维新的自由文明国家。”

新民会所说的“新国”，决非王朝史的君主国或大韩帝国。该会提出“革新我国腐朽的思想与习惯”的目标，主张革新朝鲜两班社会。力求建立的新国是在“唤醒新精神、组织新团体”之后，也即在“团结联合”的基础上形成的自由文明国家。在这里要注意的是，新国的正统性只有国民统一联合才能得以实现，也就是说，新国的创设权在于国民的统一联合，统治权力的根源在于通过团体的结合而组织起来的近代国民，因此，该会的会名“新民”即是指将来可能成立的自由文明国的国民。为阐明“新民”这一概念，新民会宗旨书中将旧时代百姓的属性概括为“一是压制之虚谈，二是依赖之当性”，并写道：“奴性已成习惯，恶念早成癖，只知他国，不知我国，只知一身之存在，不知同胞之有无。”指出在封建社会的百姓没有“我国”、“同胞”的观念。这里所说的“我国”、“同胞”与朝鲜王朝社会时的说法具有本质上的区别。就“新民”这一观点而言，是相对于在此之前王朝社会下的百姓缺乏祖国观念和同胞一体感来说的。他们之所以这样提出，是试图通过否定王朝史的正统性来把新民作为“新国”的“主权者”而加以正统化。

在三·一独立运动中，接受爱国心启蒙教育的民众发扬了新民会精神，喊出了“大韩独立万岁”的口号，此时“大韩”的特点已很鲜明。

“大韩独立”即指企盼以新民为主体的新国的建立，所说的“大韩”是指民众愿为之献上爱国心与赤诚的新祖国，体现国民所属感的“民族国家”。“寤寐不忘之大韩，吾民不新，孰爱我大韩，吾民不新，孰卫我大韩？”

这是新民会宗旨书第一节的语句，这句话通过抒发成为新民

的韩国人民对新祖国“大韩”所怀有的挚爱，体现了人民渴盼具有共属感的现代民族形成的强烈愿望。

这篇宗旨书的最后，“来兮，我大韩新民”中，所呼唤的大韩新民便是后来上海临时宪法中所说的“民主共和国的主权者在大韩人民”中“大韩人民”的潜在体现，三·一运动中所形成的新的民族正是“大韩新民”、“大韩人民”。

四、从文化民族到政治国家的转变

三·一运动并非单纯在日帝统治下为恢复国家主权而进行的抗日活动，更非试图恢复到强占以前状态的复辟复旧的复国运动，而是力求把韩民族建设成近代民族国家的现代民族“国家”化运动，是新民族主体的主权者“大韩新民”的诞生。

三·一运动并非1919年3月1日的突发事件，为了这一天的到来，在20年间的运动中已积蓄了有力的民族力量。这一运动以19世纪末提倡自由民权的独立协会运动为主脉络，是乙巳义兵以后的义兵运动、1905年大韩自强会等兴学会运动、依靠民间私学的民族教育以及1907年以后的新民会运动等为形成近代民族国家而进行的民族主义运动的总集合。

韩国近代民族主义者们即使在外来民族的侵略下，仍能通过教育学会运动，民众启蒙以及国语研究来发展现在的国语与国家。他们通过对国史与国学的研究，追求现代民族意识的自同性，为使大众认识到以“国魂”、“民族魂”为表现的民族精神而做出了突出贡献。黑格尔在阐述“客观的历史”这一概念时，曾说过：“一个民族只有具有自己的历史叙述，也就是国史时，才具备主权历史的自觉性。”“一个民族原有的客观历史，只有在这个民族具备了记述历史条件的时候它才能够开始。”

正如黑格尔所言，李朝末年，韩民族通过对本国史的国史研究和国史叙述而具备了“客观的历史。”与此同时，也奠定了建立现代国家的历史基础，这是民族主权意识成熟的表现，也表明在20世纪初，已形成了根据新的国际秩序下行动原理而创制的民族

自权主体单位，特别是通过自强会和新民会运动，形成了可以替代旧王朝统治势力的、具有市民社会性格的已觉悟的民族领导阶级。在他们的指导下，像“我大韩新国”这样的近代民族国家的构思才得以提出。

在这样的基础上，三·一运动中被全民族动员的民众并非义兵运动中尊王的百姓，而是具有现代民族国家特征的国民，他们的抗日抵抗已上升到了民族主义抵抗的阶段。因此，可以认为三·一运动是韩国史上王朝史的结局。之所以这样说，有如下证据可以证实。

①三·一运动虽然试图利用在高宗国丧日而聚集的群众，但丝毫没有尊王主义的色彩及复辟大韩帝国王政的意图。

②独立宣言的主导力量已不是属于王朝史中心的支配阶层，而是被王朝社会所排斥的社会阶层以及与王朝社会阶层有着本质区别的周边势力。提出二·八独立宣言的东京留学生和属于王朝统治下的被排斥阶层的庶民之中，以民间宗教形态为表现形式的东学天道教和以西北为中心的新教这两大宗教势力相结合。从这一点可以看出，三·一运动是新的民族主体的形成，同时也表明以传统社会的价值观为规律的儒佛势力已丧失了动员近代民众的主导权，被历史发展的洪流远远地抛在了后面。

③三·一运动以来，因19世纪末吸收西欧文化而展开的卫正斥邪、开国开化思想的较量已告一段落，在王朝史所排斥的范围内，接受新教育和自由民权洗礼的学生层和具有市民性格的民众，成了潜在国民势力的主流，曾一度实行斥邪主义的王朝势力早已脱离了三·一运动的主流。

④以三·一运动为分歧点，对异族侵略者日帝的敌对认识也发生了变化。1905年乙巳义兵之前义兵运动的敌人主要是儒教王朝的敌对势力，把国内开化派以及其背后操纵者明治日本作为斥邪的对象。在义兵运动中，前面所说的敌对势力被认为不过是王朝的对头，传统统治秩序的乱贼，大韩帝国的敌人，而并不是现

代祖国与民族的敌人。直到三·一运动时才明确指出，日帝是现代独立国家的侵略者，是“朝鲜自主民”共同的敌人。

除以上四点外，三·一运动还主张独立权的产生不能寄希望于复辟旧大韩帝国，这种新的民族独立权应依照民族自决主义，并以新形成的现代民族为主体。1918年1月8日美国总统威尔逊发表关于民族自决的新年贺辞，阐明了民族自决的原则。这一民族自决的原则是第一次大战中，强大国家对战败国的殖民地，特别是东欧诸民族所宣布的。三·一运动的领导阶级也明确地认识到民族自决主义只适用于战败国的殖民地，但即便如此，他们仍能主动地作出努力，使其适用于韩国的独立运动。

威尔逊的民族自决主义观点，在使民族解放一般理想通过联合国公认的民族自决政策而得以发展的过程中起到了领导作用。威尔逊还指出自决权与民族主权基本上属于同义词。威尔逊并不是要以旧王朝专制、复古的形态来承认殖民地诸民族的独立权，而是为了追求更井然的国际秩序，为引导一些民族和地区建立体现国民主权的国家而提出“自决”。这一原则对于前面所说的渴盼建设新国的韩民族以及以33名民族代表为中心的三·一运动领导阶层来说，毫无疑问是一大福音。在第一次世界大战中所提出的这一民族自决原则，必然会得到以一个民族有权力自己组成独立国家、建立独立政府的观念为基础的民族独立要求者的一一致公认。由于这一自决权是可以决定一个民族是归属于其他民族还是自己建立独立国家的权利，因此，其自决步骤是依据人民投票或其他体现该民族一般意志的表现手段来进行的。三·一运动中，全民族的示威活动便是行使自决权的手段之一。事实上，在日帝的武力强占下，人民投票完全没有可能。另外，由于这种自决权的目的是为了建设新的国际秩序，并以自由民主主义信念为依据，因此也可以认为这一自决权是国民自己制定宪法、为自己选择独立的政府的权力。

三·一独立宣言以后，以全民族的国内独立宣言为依据，宣

布成立 3 个临时政府，这些临时政府的共同形态是主权在民的民主共和国。国内的三·一运动与国外大韩民国临时政府的成立及民主宪法的制定是不可分离的历史事件。《三·一独立宣言》也就是以民主宪法的形式表现的宣布潜在民族国家成立的宣言。

已未独立宣言以如下语句引起下文：

“吾等宣告朝鲜乃独立国，朝鲜人乃自主民”。

这一宣言开头所说的“朝鲜乃独立国”中的“独立国”并非王政复古的大韩帝国，而是自主民自己行使自决权而建立的现代民族国家——大韩。所说的“朝鲜人乃自主民”中的“自主民”也不是指旧王朝的百姓，而是现代民族国家的成员。三·一运动中所表现出来的民族意志，是要力图拥有自己行使民族独立权，建立独立国并选择政府的权力。他们成立了俄领国民议会、上海的大韩民国临时政府以及国内汉城国民大会所组织的汉城临时政府，作为行使自决权的机构。1919 年 3 月 12 日，在中国的上海，俄领国民议会和上海临时政府议政院合并为“大韩国民议会”，成立了大韩民国临时政府，定国号为“大韩民国”，紧接着于 4 月宣布了大韩民国宪章。

这一宪章的前文中提到大韩民国是“受国民之委托而重新组织的“临时政府”，重申大韩民国是与旧王朝彻底决裂、作为主权在民的民主共和国的近代国家。对于旧王室，宪章在第八条中指出“优待大韩民国旧皇室”，但这只不过是形式上的礼遇罢了，临时政府宪章第一条规定大韩民国即民主共和国，第四条明确指出临时政府的国体是民主制，其政体是议会制，体现了鲜明的自由民主主义建国信念。1919 年 9 月 11 日的大韩民国临时宪法是一部更加明确地规定了国家主权和基本权保障的民主宪法。

“第一条，大韩民国由大韩人民组成”；

“第二条，大韩民国主权属全体大韩人民”。

临时宪法第一条所规定的大韩民国的主权者大韩人民是在三·一运动中行使民族自决权的主体，是作为现代民族的大韩的潜在国民。由于他们的存在，潜在的民族国家大韩民国才得以诞生，韩民族也成为与在威尔逊的自决主义原则基础上编写的《世界改造的大机运》（三·一独立宣言）相对应的历史单位。

三·一运动提出了以民族自决主义为基础的理想的国际观。独立宣言中将侵略主义、强权主义作为旧时代的遗物，提出了以理性主义的自然法思想为前提的世界史观点。这种自然法思想使保障全人类共同生存的世界和平和人类幸福成为可能。我们应注意到三·一运动正是力求以这种理想主义的世界观为基础，把我们的民族史与世界史的发展过程相联结的。韩民族必须具备国家的形态，才能建设民族国家，才能在世界史的发展过程中成为一个独立的国际单位。

黑格尔曾指出，德意志民族若要成为世界史的民族参与到世界史之中，就必须要形成国家。从韩民族想要成为世界史发展的一个单位这点上看，三·一运动正是一次使韩民族作为国际社会一员而诞生的运动。

三·一运动是历史文化民族——韩民族试图成为政治国家的一次民族主义运动，在这次运动中，政治民族单位——民族国家得以成立。

若从民族史的正统性进行分析的话，三·一运动可以说是近代史上民族的生存意志与作为公共权力的国家权力二者结合得最紧密，最具一致性的历史事件。

五、三·一独立宣言的思想史意义

三·一运动是要求抗日独立的国权恢复运动，其思想史上的意义在于它不仅是对王朝史时代的摆脱，对现代民族的认识，而且还是对民族国家的觉悟。李朝时期的儒教存在秩序根据“修身、齐家、治国、平天下”的基本信念分为“身、家、国、天下”这四种存在结构。东亚社会秩序中所缺乏的“国家”思想，依靠开

化时代吸收的自强论，发展成为新民会民族主义的“新国”观。

在旧的王朝和统治势力瓦解的状态下，在爱国启蒙运动中起主导作用的新兴民族势力领导了三·一运动。天道教、耶稣教、新佛教这三种非儒教势力的宗教是排斥佛教这一传统社会统治思想的非统治阶级宗教信仰。天道教所提倡的开化的“人乃天主义”，耶稣教的“庶民平等之爱”与“民族爱”的合一以及韩龙山的革新佛教思想成为这次运动的思想基础。

三·一独立宣言中所表现出来的“韩国民的自由”思想，是以在中国、日本等东亚国家早已开始接受的自由民权的自然法思想为前提的。在百科全书派启蒙思想产生的同时，体现富国强兵型现代产业主义和启发爱国心的民族主义也得以形成。这一民族主义是以亚当·史密的“国富论”和斯宾塞的“社会近代论”为基础的。

《三·一独立宣言》中宣告独立的思想基础是韩民族在历史上、文化上所具有的自己同属性的民族共属感。朴殷植、申采浩等所提出的国史观使得与德国浪漫主义所体现出来的赫尔德、黑格尔等民族精神一致的所谓“国魂”、“民族魂”等概念得以普遍化。

另外，民族自决这一独立宣言的思想依据，是美国总统威尔逊在第一次世界大战后，为形成国际新秩序而制定的原则。我国的民族领导者们积极接受这一原则并将其适用于非东欧国家的、正处于被侵略状态下的韩国。民族自决主义可以称之为国际的理性主义，它同时也是一种宣言，它宣告一个文化民族具有创立独立主权国家的权力，它体现了对他国侵略和殖民主义的否定，以及对国际性的民族自决权的认可。

然而，行使这种民族自决权的主体并非国王和旧王朝势力，而应是民族代表。三·一独立宣言便是依靠33名民族代表而产生的。故而，以这种自决权为基础的新国家的基本形态也并非专制君主制，而是共和制、海牙密使事件是要依靠国王而恢复独立的

请愿，是主张复辟旧王朝的复辟主义运动。而三·一运动并不是要复辟大韩帝国，它是要建立一个以民族自决权为基础的反复辟主义的共和制国家——大韩。

以三·一运动中所体现的我们韩民族朴素的民族自决意识为基础而制定的上海临时政府宪法，是西欧近代宪法中体现出来的所有近代思想的集中表现。从这一点来看，在我们的近代思想史上，这一宪法的确定可以看作是20世纪20年代韩国的民族主义哲学，它作为抗日运动的意识形态，是具有其重要位置的。

译后记

《韩国哲学史》（上、中、下卷）是由韩国哲学会聘请韩国著名哲学家历时13年编纂成的。1978年初版发行后，至1992年连续发行四版。它是韩国第一部哲学史著作，在国内和国际上深受学术界和社会广大读者的重视。此书详实地论述了韩国固有的哲学思想和容纳、吸收儒教、佛教、道教等的情况，以丰富的史实和生动的写实手法展示了韩国哲学的内涵与演进，并介绍了各种哲学学派及其代表观点，展示了我国的近邻韩国的精神文化财富和悠久的历史。

中韩两国有着长远的文化交流关系。通过哲学这一领域亦可看到两国悠久的文化关系，以及交流的广度与深度。《韩国哲学史》在我国的刊行，无疑是我国学术界的一件重要事情，它会有助于我国广大读者了解韩国，对我国研究韩国也会有很大的帮助。对著作中提到的一些历史问题或观点，也许读者有若干不同的看法和见解，这需要 做进一步的探讨。译者希望更加完善地译好这部作品，但在短期内译出此巨著，必然会有疏漏与不妥之处，敬请读者见谅。

1995年11月15日

执笔者介绍

（按韩国语字母顺序）

琴章泰（1944—　　）：汉城大学宗教学科教授。毕业于汉城大学宗教学科及成均馆大学院，哲学博士。著作有：《儒教和韩国思想》（1980），《韩国儒教的再照明》（1982）《儒学近百年》（1984）。

金吉焕（1942—　　）：旅美，原忠南大学哲学科教授。毕业于忠南大学哲学科，同大学院及高丽大学大学院。著作有：《朝鲜朝儒学思想研究》（1980）、《韩国阳明学研究》（1981）。

金炯孝（1940—　　）：国会议员，原西江大学哲学科教授。毕业于汉城大学哲学科及比利时卢贝大学大学院，哲学博士。著作有：《为了和平的哲学》（1975）、《接近现实的哲学》（1976）、《韩国思想散考》（1976）。

裴宗镐（1919—　　）：圆光大学哲学科教授，原延世大学文科大学教授。毕业于京城帝大学哲学科。著作有：《韩国儒学史》（1974）、《韩国儒学的课题和展开》（1979）。

徐景洙（1925—1986）：原东国大学印度哲学科教授。毕业于汉城大学宗教学科及东国大学大学院。著作有：《世俗的道路，涅　的道路》（1966）、《印度佛教史》（1978）。

宋恒龙（1940—　　）：成均馆大学东洋哲学科教授。毕业于成均馆大学东哲科及该大学院，哲学博士，著作有：《老、庄中的知的问题》（1976）、《百济的道家哲学思想》（1977）。

慎镛厦（1937—　　）：汉城大学社会学科教授，毕业于汉城大学社会学科及该大学院，文学博士。著作有：《独立协会研究》（1976）、《朴殷植的社会思想研究》（1982）、《申采浩的社会思想研究》（1984）。

申一澈(1931—　　)：高丽大学哲学科教授。毕业于高丽大学哲学科及该大学院，哲学博士。著作有:《申采浩的历史思想研究》(1981)、《韩国思想序说》(1975)。

刘明钟(1925—　　)：东亚大学哲学科教授。毕业于庆北大学哲学科及高丽大学大学院。著作有:《韩国思想史》(1981)、《韩国的阳明学》(1983)、《朝鲜后期性理学》(1985)。

柳炳德(1930—　　)：圆光大学教学科教授。毕业于圆光大学教学科及全北大学大学院，哲学博士。著作有:《韩国宗教》(1973)、《圆佛教和韩国社会》(1977)、《转折期的宗教》(1985)。

柳正东(1921—1985)：原成均馆大学儒学大学教授。毕业于成均馆大学东洋哲学科，哲学博士。著作有：《阳村研究》(1968)、《退溪的生涯和思想》(1974)。

尹丝淳(1936—　　)：高丽大学哲学科教授。毕业于高丽大学哲学科及该大学院，哲学博士。著作有:《退溪哲学的研究》(1980)、《韩国儒学论究》(1980)、《东洋思想和韩国思想》(1984)。

李萁永(1922—　　)：东国大学印度哲学科教授。京城大学史学科修学，毕业于比利时卢贝大学大学院，文学博士。著作有:《元晓思想 I》(1967)、《韩国的佛教》(1975)、《佛教概论》(1977)。

李楠永(1938—　　)：汉城大学哲学科教授，毕业于汉城大学哲学科及中国国立台湾大学大学院。著作有:《儒家的人间观与现代》(1982)、《茶山丁若镛的理气论》(1982)、《茶山的经世思想》(1986)。

李乙浩(1910—　　)：国立光州博物馆长。前全南大学哲学科教授。毕业于京城药专。哲学博士。著作有:《茶山经学思想研究》(1966)、《茶山学的理解》(1975)、《韩国改新儒学史试论》(1980)。

秦教勋(1937—　　)：汉城大学国民伦理科教授。毕业于汉城大学哲学科及澳地利维也纳大学大学院，哲学博士。著作有：《哲学的人间学研究 I》(1982)、《哲学的人间学》(译，1977)。

车柱环(1920—　　)：檀国大学东洋学研究教授。原汉城大学中文科教授。毕业于汉城大学中文科及该大学院，文学博士。著作有：《唐乐研究》(1976)、《韩国道教思想研究》(1978)。

蔡洙翰(1924—　　)：岭南大学哲学科教授。毕业于庆北大学哲学科及该大学院，哲学博士。著作有：《佛教和国民伦理》(1978)、《从佛教的立场看社会参与和新村运动》(1979)。

崔东熙(1925—　　)：高丽大学哲学科教授。毕业于高丽大学哲学科及该大学院，哲学博士。著作有：《安鼎福的西学批判》(1976)、《茶山的神观》(1977)、《茶山的人间观》上(1978)。